النص والحقيقة III

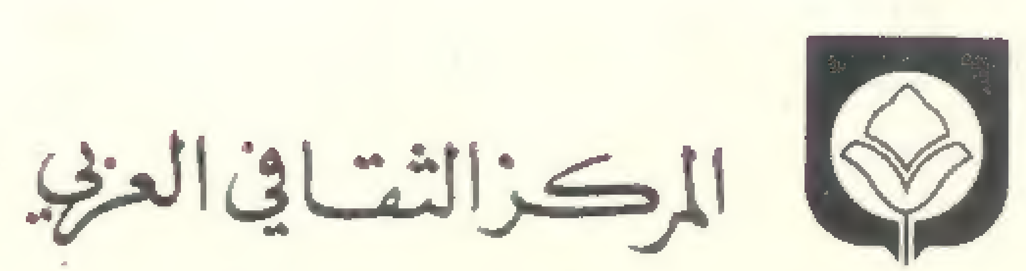
الممنوع والممتنع

نقدُ الذات المفكِّرة

علي حرب







المـمنوع والمـمتنع

نقـدُ الـذات المفكّـرة

* الـممنوع والـممتع (نقد الذات المفكرة)

* تأليف: علي حرب

* الطبعة الأولى، 1995.

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

العنوان:

□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.

• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.

ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/ 00961-1-343701/.

الممنوع والممتنع

نقدُ الذات المفكِّرة

علي حرب



أعمال للمؤلف

I ـ أبحاث وكتابات

- التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت،1985.
- مداخلات، دار الحداثة، بيروت، 1985.
- الحب والفناء، دار المناهل، بيروت، 1990.
- لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1991.
- نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1993.
- نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1993.
- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، 1994.

II ترجمات

- أصل العنف والدولة، تأليف مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، دار الحداثة، بيروت، 1985.
- منطق العالم الحي، تأليف فرنسوا جاكوب، مركز الانماء القومي، بيروت، 1989

فهرس المحتويات

I

مقدمة

الفكر/ الحقيقة/ الفلسفة

مقدمة المقدمة

يقع هذا الكتاب في الفضاء الذي يقع فيه ما سبقه من أعمال، وأعني بشكل خاص كتابي، «النص والحقيقة»، وبشكل أخص، الجزء الأول منه، «نقد النص». فأنا ما زلت أدخل على القضايا من الفضاء المعرفي نفسه، وأقف في الحقل المفهومي نفسه، أنقّب واستصلح أو أستثمر وأوسّع.

وفي واقع الأمر إن الحوارات التي يتألف منها القسم الأول من هذا الكتاب، باستثناء الحوار الأخير منها، تشكل أساساً ردوداً وإيضاحات على ما أثاره كتابي المذكور من الأسئلة والاعتراضات، أو على ما ولّده من المفاعيل والأصداء. وهذا ينطبق على بعض المقالات الأخرى، خاصة المقالة التي أعالج فيها مسألة العلاقة بين الكتابة والفلسفة، انطلاقاً من تساؤلات أُثيرت حول اهتمامي بطريقة الكتابة واعتنائي بالأسلوب والصياغة. وإذا كانت بقية المقالات تختلف من حيث الغاية التي كتبت من أجلها، إذ هي قد أُعِدّت لتكون مساهمات في ندوات فكرية، أو لتشكل دراسات تبحث في قضايا فكرية معينة كقضية الحداثة أو المشروعية السياسيّة، فإنها تصدر في النهاية عن نمط التفكير نفسه في قراءة النصوص والتجارب والأحداث.

ولهذا فقد ارتأيت، في هذه المقدمة، أن أعرض لاستراتيجيتي في القراءة، ولطريقتي في التفكير أو في التعامل مع الأفكار، فتكلمت على علاقتي بذاتي ككاتب وكمشتغل في مضمار الفكر، كما تكلمت على مفهومي للنص والنقد والفلسفة والحداثة الفكرية، محاولاً أن أوضح من خلال ذلك المفاهيم التي استثمرتها، أو التي أعدت تعريفها وصوغها، أو التي استخدمتها لأول مرة، مثل الممنوع والممتنع، والمثقف والمفكر، والتفسير، والتأويل، والتفكيك، والوقائعية، والعائق الانطولوجي.... وسواها من المصطلحات التي اقتضى عرضها هذه المقدمة التي طالت إلى حد جعلها تغطي مساحة تتجاوز مألوف المقدمات.

قد يُعدّ جمع المقالات المتفرقة والمتفاوتة في الحجم خللاً في المنهج أو عيباً في

التأليف، عند من يرى إلى العمل الفكري بعين النسق العلمي أو الترتيب المنطقي. وهذا ما لا أراه من جهتي، ذلك أنني أعتبر القدرة على التنسيق والتوليف مهارة تقنية منطقية لا تغني ولا تسمن، في غياب الأفكار الخصبة وحقول التفكير الصالحة للتنقيب والاستثمار.

ومع ذلك، بل لذلك، لا أقول بأن المقالات، المجموعة في هذا الكتاب، تفتقر إلى الوحدة والانسجام، لأن ما يمنحها انسجامها هو حقل التفكير أو صعيد الفهم أو أدوات المعرفة. أما النظرية والبناء والنسق، كل ذلك يصنع هوية مغلقة أحادية تعمل بمنطق الحصر والاستبعاد والتهميش. ومثل هذه الهوية تكون متماسكة بقدر ما هي ملغومة. ولهذا سرعان ما تتصدع وتنفجر مخلفة أمامها الفوضى واللامعقول. على أي حال ليس هذا هو خياري. ثمة خيار آخر أنخرط فيه، هو العمل على تشكيل وحدات تشتغل بمنطق التعدد والتخالف، أو التجاور والتعايش، أو التراسل والتواصل، كما هو شأن الوحدات التي تنفتح على الأحداث والحقائق.

هذا هو جوابي على من يعترض عليَّ بأنني، حتى الآن، لم أكتب عملاً واحداً متكاملاً، يجري على نسق مخصوص: فلا عمل يتكامل، لأنه لا تجربة تكتمل أصلاً. ونحن نكتب تجاربنا ونصف معايشاتنا. قد يكتب الواحد كتاباً محكم التنسيق والتبويب دون أن ينطوي على فكرة خلّاقة أو مفهوم جديد. وفي المقابل يمكن لأحدنا أن يكتب مقالة، معدودة الصفحات، يقدِّم فيها قراءة مثمرة لنص من النصوص، تقلب الرؤية أو تُغني الفكر أو توسّع الفهم.

وهذا هو مسوّغي في كوني أجمع مقالاتي لكي أضعها في كتاب: فأنا أدخل على القضايا والمسائل من أبواب متعددة هي مداخل مختلفة للمقاربة والمعالجة. ذلك أنني لا أرى إلى الكتاب المؤلَّف أو إلى الخطاب المكتوب بصفته جملة أفكار يتولّد بعضها عن بعض بطريقة برهانية مستقيمة. وإنما أرى إليه بوصفه فضاء مفتوحاً يمكن الولوج إليه من غير جهة. وعلى هذا النحو دخلت على الموضوعات التي عالجتها أو على النصوص التي انتقدتها، كموضوع الحداثة أو كنصوص أركون. ولهذا فإن العناوين الفرعية التي تنطوي عليها كل مقالة، فضلاً عن عناوين المقالات نفسها، لا يفضي واحدها إلى الآخر، بالضرورة، وإنما هي مجرد أبواب للدخول أو كوى للرؤية. إنها منافذ أو ثقوب أو مسارب ندخل من خلالها على الأنظمة المغلقة والأنساق الصارمة أو القلاع المحصّنة.

وهكذا فأنا إذ أفكر وأكتب، لا أسعى إلى بناء نسق ولا ألتزم بنظام فكري معين. فمهمة المفكر أن يفكر دوماً ضد أنظمة الفكر للكشف عما تمارسه هذه الأنظمة من النسيان والتغييب. كذلك لا أكتب على النمط الاستدلالي، ولا على طريقة العلماء

والبحاثة الذين ينطلقون من فرضية للعمل يسعون إلى فحصها واختبار صلاحيتها. فالأمر عندي مختلف: ثمة فكرة تختمر وتشتعل أحاول شرحها وبسطها في مقالة أو دراسة، أو في مقدمة لمجموعة من المقالات والدراسات. والفكرة لا تتولد من استدلال محض، ولا هي نتيجة للمحاكمة المنطقية. فالفكرة التي تتولد عن طريق البرهان المنطقي تولد ميتة. الأحرى القول إن الفكرة هي مصدر لإنشاء الخطابات الاستدلالية، أو حقل يتيح للعقل أن يفعل وللمنطق أن يشتغل وللنظام أن يتشكل. بعبارة أخرى: الفكرة الخصبة هي ثمرة تجربة يتداخل فيها العقل والوجدان، ويتفاعل المنطق الذوق، ويتراكب الصعيد الانطولوجي والصعيد الوجودي(*). وهذا ما يمنح الفكرة قوتها وكثافتها، ويجعل من المتعذر احتواءها أو اختزالها. ولأن الفكرة هي كذلك، أي تنطوي على جانب غير معقول أو غير مفهوم، فهي لا تحتاج إلى برهنة، بل تفرض نفسها كإمكان للتفكير، أو كحقل مفهومي، أو كواقع لغوي نصي. وهذا شأن المفاهيم الفلسفية الهامة، كالواحد، والواجب، والكوجيتو، والمتعالي، والعود الأبدي، والاختلاف الانطولوجي، والحفر أو التفكيك، فقوتها وسرها أنها تنطوي دوماً على جانب غير مفهوم، الأمر الذي يجعلها محلاً لقراءات لا تتناهى.

ثمة أمر آخر أريد تسويغه، هو كوني أتحدث، في أحيان كثيرة، بمنطق المفرد لا بمنطق الجمع، بلغة الأنا لا بلغة النحن. وجوابي على ذلك أنني لا أريد أن أختبىء وراء تواضع كاذب، أو أتخفى خلف موضوعية خادعة. فالموضوعية على ما يتكشف عنه نقد خطابها، قد تخفي أسوأ أشكال الذاتية. هناك، فعلاً، فرديات مقنّعة تحتجب وراء موضوعية العلم أو موضوعية المشكلات العامة والقضايا الانسانية، لا محصلة لها سوى ارتهان الأفراد أو محو الخصوصيات أو قتل إرادة الخلق والإبداع، على ما مورست الموضوعية من قبل النماذج العقائدية وأصحاب المشاريع الكلانية ودعاة النزعة العلمية والمجتمع العلمي.

ثمة أمر ثالث أريد تسويغه، وهو أنني قد أبدو متعارضاً مع ذاتي أو في فكري بين مقالة ومقالة. ولا أنكر ذلك، بل لا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، إذ المقالات كتبت على امتداد سنوات أربع كنت أتغير، خلالها، وأختلف بفكري عما كنت عليه. ولو لم أتغير وأختلف، لعنى ذلك أنني توقفت عن التفكير، أو تحولت على الأقل إلى داعية ومبشر. ومقتل المفكر أن يغدو مبشراً.

(*) مصطلح «الوجودي» يُحيل إلى الوجود المطلق. وأما «الانطولوجي» فإنه يختص بالانسان، بما هو كائن يعي الوجود ويعلم به.

ثمة أمر أخير في هذا الكلام، الذي طال أيضاً حتى غدا مقدمة للمقدمة، أمر لا أريد تسويغه بل أعتذر عنه: لقد شعرت وأنا أقرأ مخطوطة الكتاب لآخر مرة، قبل دفعه إلى الطبع، أنه ينطوي على ترداد. ثمة عبارات بعينها تتكرر أحياناً، غير مرة، بين مقالة ومقالة. وأملي أن لا يشعر القارىء بوطأة ذلك، كما شعرت به. ذلك أنني لا أقوم بعرض أفكاري لا غير، وإنما أهتم بنظام العرض وأحاول، دوماً، كتابة نص يجمع بين متانة المفهوم وجمال الاسلوب.

* الكاتب وأطيافه

أبدأ بالعلاقة بيني وبين نفسي ككاتب. وأبادر إلى القول بأنني لست كاتباً محترفاً بقدر ما أنا كاتب أهتم بالافكار وكيفية إنتاجها أو طريقة التعاطي معها. وما أود إيضاحه في هذا الصدد، أن التمييز الحاسم بين الكاتب والمفكر لم يعد مقبولاً. فالواحد منا لا يعتمد في نشر أفكاره على المشافهة أو المخاطبة، بل يتوسل الكتابة بالدرجة الاولى، أي هذه المنطوقات المدونة والحروف المقروءة. وللكتابة حقيقتها التي لا يمكن نفيها أو التقليل من شأنها. وكان المناطقة العرب قد ميزوا بين أربعة أنماط من الوجود: الوجود في الأعيان وتمثله الوقائع والظاهرات، والوجود في الأذهان وتمثله التصورات والمفاهيم، والوجود في العبارة وتمثله الأصوات والمنطوقات، والوجود في الكتابة وتمثله العلامات والحروف.

ولا شك أن لكل نمط من هذه الأنماط السالفة حقه وقسطه من الوجود، بمعنى أن كل واحد منها يشكل واقعاً له حقيقته وأثره أو فاعليته. طبعاً إن المناطقة لم يميزوا بينها من منظور حديث، كمنظور جاك دريدا مثلاً. وإنما فعلوا ذلك لكي يقولوا بأن الكتابة تدل على العبارة، والعبارة تدل على التصور، والتصور يتطابق مع الموجود العيني، أو هذا ما ينبغي أن يكون مطلوب الباحث والعارف: أن ترمز الكتابة عنده إلى العبارة، وأن تعكس هذه الأخيرة الرؤية التي ينبغي أن تتطابق، بدورها، مع كينونة الشيء. بيد أن مثل هذا التطابق أمر متعذر. لأن لكل نمط حقيقته المستقلة. كل نمط يمثل إلى حد ما نسخاً للنمط الآخر، يحيله من مرتبة إلى مرتبة، أو من شكل إلى شكل. والنسخ يمارس قدراً من التغيير والتبديل، بل هو ضرب من المحو والإلغاء. وهكذا فإن الكتابة لا تُبقي الموجود العيني على ما هو عليه، بل تمرره في مخرطة اللغة والخطابات، أو تسجنه داخل أسوار القضايا والتصورات. فهي، بصفتها شكلاً من أشكال الوجود الخاص بالإنسان، تشكل فاعلية لا تكتفي بأن تعكس العالم أو تضاعفه، بل تحاول خلق عالم بديل تحل فيه الكلمات محل الأشياء، ولذة النص محل لذات الجسد. ومن هنا فإن الكاتب يروي الحقيقة بقدر ما

يصنع حقيقته، فيمارس عبر كتاباته حضوره وتأثيره، وقد يخيم بأطيافه على الذين يتوجه إليهم بنصوصه من القراء. وهؤلاء يقيمون معه علاقة عبر مخيالهم، على قدر ما تمثل الكتابة ضرباً من التخييل، يبقى معه العالم على حافة المعاني والدلالات. أليست هذه علاقتنا، في الغالب، مع المؤلفين الكبار أمثال أفلاطون وابن خلدون، أو ابن سينا وديكارت، أو الغزالي وتوما الأكويني، أو هيغل وماركس، أو نيتشه وفوكو؟ إننا نعيش علاقتنا بوجودنا من خلال هذه الآثار التي خلفوها، والتي لا تكف عن توليد معانيها أو عن خلق ظلالها وأطيافها.

* المثقف ودوره

لا أنكر أن الكاتب قد يمارس دوراً تنويرياً. لأن الكاتب الحقيقي يحاول دوماً أن يكتب ما لا يُكتب بابتكار أدوات جديدة للتعبير، أو بارتياد آفاق جديدة للمعنى، أو بالدخول على تلك المناطق المهمّشة أو المعتمة من الحياة والوجود. ومع ذلك فقد بتّ حذراً من استخدام مقولة التنوير. إن قراءاتي للأحداث تحملني على القول بأن لكل عصر ظلماته، ولكل إنسانية وحشيتها وبربريتها، على ما يمارس البشر إنسانيتهم في نهاية هذا القرن الذي توهم بعض الكتاب والمثقفين من الدعاة أنه سيكون قرن التحرر والتقدم. ولهذا ما عدتُ أقدم نفسي ككاتب يمارس الوصاية على القيم والحقوق والحريات. ما يمكنني قوله في هذا الصدد، هو أنني أصف تجاربي ومعايشاتي للغير، لكي يقرأوها ويتعاملوا معها بوصفها إمكانية للتفكير أو للتعبير، أو مادة لإنتاج معرفة جديدة أو صوغ كلام جديد مختلف ومغاير.

ومسوغي في موقفي أن الكاتب الداعية، صاحب المهمة الرسولية والدور النبوي النضالي، قد فقد مصداقيته كناطق باسم الحقيقة أو كمدافع عن الحرية والعدالة والمساواة. ولهذا فهو محتاج الآن إلى استعادة هذه المصداقية. ولن يستعيدها ما لم يعمل على نقد الدور الذي مارسه من قبل، سعياً إلى مراجعة أفكاره ومواقفه أو للتخلي عن عاداته الذهنية وتقاليده الفكرية. وفي أي حال لن يعود الكاتب ذو النزعة الانسانية التحررية إلى ممارسة الدور عينه. أي أننا لن نعود إلى زمن سارتر أو راسل أو مركيوز. لن نعود إلى العقود الفائتة التي ازدهرت فيها مهنة المثقف، خصوصاً في العالم العربي. فذلك من قبيل الطوبى. وفي رأيي إن تجربة الرئيس فاكلاف هافل(*) محبطة في هذا الخصوص على

(*) مع الإشارة إلى أن الرئيس التشيكي هو في الأصل كاتب ومؤلف مسرحي.

قدر مثاليتها وطوباويتها. من هنا فإنني أميل إلى الأخذ بموقف عبدالله العروي الذي هو أكثر حيطةً وتبصراً، ولا أقول أكثر واقعيةً، من فرط ما لحق هذه المفردة من الابتذال، بل من فرط ما استخدمت بصورة غير واقعية. ولا أعتقد أن سولجنتسين العائد الآن إلى روسيا(*) سيستعيد الصورة القديمة للمثقف الرسولي، حارس الحقيقة والمدافع عن الحرية. فذلك وهم وخداع. لأن تلك الصورة قد اهتزت تحت الضربات التي أصابت الأفكار والمشاريع الايديولوجية بفعل التحولات والانهيارات التي حصلت في غير منطقة من العالم.

وفي رأيي إن المسألة لم تعد مسألة المواجهة بين أعداء الحرية ومناصريها، أو بين أتباع النظام الشمولي ودعاة النظام الديموقراطي، بل هي تكمن بالدرجة الأولى في كيفية إدارة الحقيقة وفي طريقة التعامل مع الحرية والديموقراطية. وإلّا كيف نفسر الكوارث التي حصدها المثقفون من جراء مقولاتهم وشعاراتهم؟ كيف نفسر أن الأنظمة السياسية ذات المنشأ العقائدي، التحرري أو التقدمي، كانت الأسوأ حكماً والأكثر استبداداً؟ وكيف نفسر أن محاولات التخلص من التبعية القديمة أفضت إلى تكريس تبعية جديدة أسوأ من الأولى؟ وأخيراً لا آخراً: كيف نفسر أنه بعد كل هذا الكلام على التاريخية والوعي التاريخي، نكاد نخرج من التاريخأو نصبح على هامشه؟ التفسير عندي، هو أننا تعاملنا مع مقولة التاريخ على نحو لاهوتي، ومارسنا التقدم بتقليد الغير لا بتجديد الفكر، وأقمنا علاقة إرهابية مع فكرة الحرية، وحولنا الديموقراطية من صيغة مرنة مفتوحة إلى عقيدة أو أدلوجة، وفي كل عقيدة تكمن جرثومة الاستبداد أو الفاشية. التفسير هو أننا فهمنا الحقيقة بوصفها تصوراً للواقع يترتب عليه سلوك عملي أو فكرة صحيحة يمكن تطبيقها، فيما الحقيقة هي شيء ننتجه بتغيير علاقاتنا بذواتنا وبالأشياء. إنها تغيير للعالم عبر تشكيله بالمعرفة والسلطة، أو بالكلمة والنص، أو بالأداة والسلعة، أو بالصورة والمشهد، كما يجري اليوم.

وأياً يكن، لن تعود الأمور إلى ما كانت عليه، لأنه لا شيء سوف يكون كما كان من قبل. وإذا كان للمثقف أن يصنع صورته الجديدة، وأن يستعيد مصداقيته المفقودة، فليس بنفي الحقائق، بل بطرح أسئلة الحقيقة، أي بالنقد وإعادة التفكير في عدته الفكرية وأجهزته المفهومية، سعياً إلى تغيير طريقته في النظر إلى الأشياء وفي التعامل مع الأفكار. وإذا كان لمثل هذا النقد أن يتصف بالقسوة على الذات، فليس ذلك من قبيل الإدانة.

(*) إشارة إلى أن الأديب الروسي نُفي من بلاده إبّان العهد السوفياتي.

فنحن ننتقد من أجل أن نفهم ما كنا نعجز عن فهمه من أمر ذواتنا والعالم. ننتقد بحثاً عن أجوبة ناجحة ومعالجات مبتكرة لما يواجهنا به الواقع من التحديات. هذا هو القصد من نقد المثقف لذاته، لصورته ودوره: أن يهبط من علياء الأفكار وطوبى الشعارات إلى أرض الواقع، لكي يحسن التعاطي مع الوقائع، لا لكي يصادق عليها.

طبعاً هناك من يقول أو من يصر على القول: من حق المرء أن يحلم بمجتمع الحرية والمساواة والعدالة والكفاية... ولكن ليس من حقه أن يحول حياة البشر إلى مختبر لمشاريعه المستحيلة وأحلامه المدمرة. فأحلام الكتاب والشعراء والفنانين هي جميلة، حيوية، منعشة. ولكن أحلام الدعاة والعقائديين والسياسيين الطوباويين كانت محبطة وفاشلة في معظم الحالات والتجارب. ولا جدوى من التمييز بين الطوباويات الماضوية والطوباويات المستقبلية، كما يفعل الدكتور سمير أمين بنوع خاص. فأدلوجة الاشتراكية والتقدم والتحرر كانت مثالاً للطوبى المتجهة نحو المستقبل. ومع ذلك قد كانت نتائجها سيئة، وأحياناً كارثية، في أغلب المجتمعات التي تبنّتها أو أريد لها أن تتقولب بموجبها. ذلك أن الطوبى، أياً كان مضمونها وتوجهها، تقوم على نفي العالم وازدراء الوقائع. ولهذا لا يحسن أصحابها سوى تدمير أنفسهم أو مجتمعاتهم، كما تشهد على ذلك الطوباويات القديمة والحديثة، في الشرق وفي الغرب. وما الحديث عن طوبى مستقبلية، بعد كل هذه الكوارث والانهيارت، إلّا نوع من الأفيون الجديد يخدّر به عقولهم، أولئك الذين يتهربون من النقد ويقفزون فوق الوقائع لكي تسلم عقائدهم وتصح مقولاتهم.

* نماذج نقدية

مع اهتمامي بالكتابة وشؤونها أو شجونها، فإن شاغلي الأساسي هو فكري لا أدبي أو فني. والمفكر يشتغل على الأفكار أكثر مما يشتغل على الاسلوب أو على الوقائع. فهو يهتم بنمط التفكير وشكله، كما يهتم بإنتاج الأفكار وطريقة التعامل معها. ومن قبيل التكرار أن أقول إنني أمارس التفكير كفاعلية نقدية أو أنخرط في الفلسفة النقدية وأوظف مكتسباتها المعرفية والمنهجية، الحديثة والمعاصرة، في مباحثي وكتاباتي. وبصفتي ناقداً، يمكن أن أندرج في سلك النقاد العرب، خاصة وأنني أشتغل على أعمالهم وأنتقدهم. ولكنني أتميز عنهم بقدر ما أدخل عليهم دخولاً نقدياً.

فنقدي لا يجري في إطار مشروع ثقافي شامل، كما نجد مثلاً عند فرسان النقد على الساحة العربية كمحمد أركون أو حسن حنفيأو محمد عابد الجابري أو مطاع صفدي، وسواهم من أصحاب المشاريع الفكرية العريضة والشاملة.

ما أفعله هو أنني أقدّم نماذج نقدية لقراءة تختص بفرع من فروع المعرفة، أو تعالج مسألة من المسائل، أو تحلل نصاً من النصوص، أو تفكك مقولة من المقولات. ومن الطبيعي أن أشتغل على نصوص عربية أو على معطيات ثقافية إسلامية، باعتباري أتكلم بالعربية وأكتب بها، وباعتباري أنتمي إلى المساحة الثقافية التي يشغلها العالم العربي أو الاسلامي، خاصة وأن تلك المساحة تتشكل من حقول تكاد تكون بكراً بالنسبة إلى الآلات المنهجية الحديثة.

ولكن ذلك لا يعني أنني أحصر اهتمامي ومجال عملي في نطاق الفكر العربي أو في محيط التراث الاسلامي. بل إني أنفتح على مختلف المساحات الثقافية، وأعتبر نفسي مَعْنياً بنتاجات الفكر، أياً كان مصدرها. ولذلك فإنني أمارس التفكير ضد تجنيس الأفكار والمعارف، وأقرأ النصوص بصرف النظر عن انتماءات أصحابها اللغوية أو العرقية أو الدينية، وأتعامل مع أعلام الفكر على قدم المساواة، ساعياً إلى التحرر من تبعيتي إزاء القدماء والسابقين، أو إلى التخلص من دونيتي إزاء المحدثين والمعاصرين. قد أشتغل على معطى عربي أو يوناني، كما أشتغل على معطى غربي أو إسلامي. ولا فرق عندي. المهم أن أقرأ النصوص قراءة مثمرة، وأن أخاطب كل من يسكنه هوى المعرفة. وعلى سبيل المثال، فإني لا أعتبر أن ديكارت وكنط، أو هيدغر وفوكو، فضلاً عن أفلاطون وأرسطو، يخصون المثقف الغربي أكثر مما يخصونني.

من هنا لم تعد يستأثر باهتمامي أسئلة من نوع: كيف نتعامل مع التراث؟ أو كيف نقرأ أعلام الفكر العربي؟ أو كيف السبيل إلى تجديد الفكر الاسلامي؟ ثمة أسئلة أخرى أراها أكثر أهمية مثل: كيف نقرأ النص، أي نص كان؟ أو كيف نتعامل مع الأثر الفكري عموماً؟ أو كيف نتعامل مع أفكارنا؟ أو ما الصلة التي نقيمها بيننا وبين فكرنا أو بين فكرنا والحقيقة؟

المهم هنا، أن نعيد التفكير فيما جرى التفكير فيه من قبل، لنعرف كيف تتشكل الموضوعات أو لنعيد صياغة الاشكالات، كأن نتساءل مثلاً حول مسألة التجديد الفكري التي طرحها المفكرون العرب على أنفسهم في مواجهة الحدث الغربي. والتفكير على هذا النحو، عنيتُ المعرفة بالكيفية التي غدت فيها مسألة «التجديد» موضوعاً للتفكير، يحملني على التحرر من وساوسي التراثية وعلى تفكيك هواجسي الدينية أو العرقية، سعياً دوماً للفصل بين الهم الايديولوجي والهم المعرفي، بين إرادة العقيدة وإرادة الحقيقة. بذلك لا أنفي الحدث الغربي، بل أرى إليه كحدث حقيقي، أي كحدث كوني، لكي أحسن التعامل معه بتغيير فكري وصنع حقيقتي.

* المثقف والمفكر

النقد كفاعلية فكرية يرمي إلى الكشف والتعرية أو الفضح، كشف آليات السيطرة وعلاقات القوة، أو تعرية وجوه التقديس والتنزيه والأسطرة للافعال البشرية والدنيوية، أو فضح الألاعيب والاستراتيجيات التي يتستّر عليها اللاعبون على هذا المسرح، مسرح الحياة والمجتمع. ولا يشذ عن ذلك المثقفون والكتاب الذين يدّعون بأنهم رسل الحقيقة وحماة الحرية. فهم أيضاً ممثلون بارعون، يموهون أدوارهم ويختبئون وراء كتاباتهم. بهذا المعنى لا يستهدف النقد الممنوع فقط، أي السلطات، أكانت سياسية أم دينية، مادية أم رمزية، وإنما يستهدف أيضاً وخاصة، أنظمة المعرفة وآليات الفكر وأبنية الثقافة. وإذا كان المثقفون غالباً ما يركزون نقدهم على الممنوعات والمحظورات المفروضة من الخارج، فإن المفكرين يتوجهون إلى الداخل، أي إلى منطقة الممتنع على التفكير، داخل الفكر، لكي يجعلوا اللامعقول مفهوماً، أو يفسروا ما نعجز عن تفسيره.

بهذا يتضح الفرق بين المثقف والمفكر: المثقف يرفع صوته أو يستخدم قلمه للدفاع عن الحريات المنتهكة، وأخصها حرية التفكير والتعبير. أما المفكر فإنه يقتحم المناطق المستبعدة من نطاق التفكير ، لكي يجعل الممتنع ممكناً، والعصيّ قابلاً للتناول. وإنني أوثر استعمال تعبير «الممتنع على التفكير» لتعريب المصطلح الفرنسي الذي يترجم عادةً، ترجمة حرفية، بالعبارة الآتية: اللامُفكَّر فيه. ذلك أن المفكر لا يطالب بحرية التفكير، بقدر ما يمارس تفكيره بحرية، باشتغاله على ذاته، وإقامته علاقة نقدية بفكره، حتى لا تستعبده فكرة من الأفكار أو تتسلط عليه مقولة من المقولات. ولهذا فالمفكر هو من يحاول التحرر من سلطة أفكاره بالذات. إنه يفضح ما يمارسه خطاب الحقيقة والحرية من السفسطة والديكتاتورية. هكذا نحن هنا إزاء إعادة تعريف لمفهوم «الممتنع على التفكير» في ضوء التمييز بينه وبين مفهوم الممنوع الذي يصدّ الفكر من الخارج.

* النقد والنقض

ليس النقد مجرد نقضأو دحض، بقدر ما هو اجتراح إمكانيات جديدة للتفكير أو للتعبير، للقول أو للعمل. والذين يمارسون النقد كدحض للمقولات أو كنفي للأعمال الفكرية، على الطريقة التهافتية، لا يشهدون إلّا على تهافتهم، ولا يؤكدون إلّا نفيهم من مجال التفكير الخلاق والمنتج. وكان أبو حامد الغزالي شيخ النقاد بالمعنى التهافتي، قد أدرك أن مثل هذا النقد هو أعجز من أن يولد حقيقة. لأن منطلقه أن الحقيقة معروفة سلفاً، أي أن مرماه تبرير ما هو معروف، وقوامه الحكم على الأشياء استناداً إلى ما هو

معلوم بصورة مسبقة. ولهذا فهو لا ينتج فكراً، ولا يحقق سبقاً معرفياً.

ولا أنفي بذلك أهمية النقد المعتمد على التقويم والمحاكمة. فهو قد يؤدي إلى تصحيح معلومة تاريخية، أو الكشف عن خطأ علمي، أو إظهار تناقض منطقي. ولا شك أن هذا النقد مُجدٍ على الصعيد العلمي حيث المطلوب فحص الفرضيات وإثبات صلاحية النظريات. وبالطبع فهو مجد وفاعل على الصعيد الايديولوجي، حيث تناقض الأطروحات وتعارض المقالات، وحيث الحرب سجال بين ذوي العقائد وأصحاب المذاهب على امتلاك الحقيقة أو الدفاع عنها. ولكن النقد القائم على النقض والنفي لا يجدي على الصعيد الابستمولوجي، حيث المطلوب البحث عن أصول العلم وأسس المعرفة. ولا يجدي على الصعيد الاركيولوجي، حيث المطلوب البحث عن آليات إنتاج الحقيقة والمعنى. ومن باب أولى أن لا يجدي على الصعيد الانطولوجي، حيث العمل الفلسفي يفتتح مناطق للتفكير، تنبثق عنها إقامة علاقات جديدة مع الوجود والحقيقة أو مع الذات والعالم.

لا أنسى أن العلاقة بين الفلاسفة لا تخلو من الدحض والنفي. فالفيلسوف يعمل على إثبات جدارته وفرض سلطته بإزاحة غيره وطرده من الذاكرة. ولكن الفيلسوف الحقيقي يحضر بقدر ما يُنتسى. فهو يقتحم ذاكراتنا لكي يعود من حيث لا نحتسب. وتاريخ الفلسفة يشهد على أن الأعمال الفلسفية الهامة تبقى ولا تدحض، لأن ما يتهافت فيها هو جوانبها العلمية وكل ما يقبل التصديق أو التكذيب. وأما الجانب الفلسفي، أعني تلك المخلوقات الفلسفية المتمثلة بالمفاهيم، فهي الباقيات، ولا مجال لتخطئتها أو تكذيبها. لأن المفهوم لا يتعلق بإقرار واقعة أو سرد معلومة أو صوغ خبر. إنه خلق وإنشاء أكثر مما هو إعلام وإنباء. ومعنى كونه خلقاً، أنه ككل خلق يشكل كائناً له من الكثافة والقوة والتأثير ما يجعل من المتعذر احتواءه أو اختزاله. من هنا لا يستنفد الكلام حقيقته، بل ثمة حاجة لقراءته والعمل عليه، إما لتطويره وتوسيعه، وإما لخرقه والخروج منه وعليه، بمفهوم جديد مغاير، كما هي العلاقة، مثلاً، بين كوجيتو ديكارت وكوجيتو هوسرل، أي بين الأنا أفكر والأنا المتعالي؛ أو كما هي العلاقة بين كوجيتو ديكارت وكوجيتو فوكو، أي بين الأنا الذي يحضر، بفكره، لذاته ويتماهى مع ذاته، وبين الأنا الذي ينفتح فيه الفكر على ما ليس بفكر، والذي يكون دوماً على غير ما يفكر فيه.

* تغيير الشروط

ولو أخدنا مفهوماً هو شرط الإمكان، فإننا لا نقول بأن هذا المفهوم خاطىء، بل لا معنى لمثل هذا القول. ومع ذلك فنحن لا نبحث اليوم عن شروط الامكان، بالمعنى

الكنطي. أي لا نبحث عن الحدود التي لا ينبغي للمعرفة تخطيها، بل نحاول قلب الآية، بتحويل النقد من بحث عن حدود الضرورة، إلى اجتياز للممكن، ذاته، كما فهم النقد ومارسه ميشال فوكو. وإذا جاز لي أن أقرأ فوكو لكي أعيد صياغة المسألة، بوسعي القول: ليس النقد بحثاً عن الشروط القبلية للإمكان بقدر ما هو تغيير للشروط وخرق للحدود. بهذا المعنى ليست المعرفة مجرد علم بالشروط المسبقة، بقدر ما هي الاشتغال على الشروط بغية تجاوز الممكن، أي اختراق الممتنع وخلق شروط جديدة تتغير معها، في آن معاً، أداة المعرفة وموضوعها وشروط ممارستها. وهذا شأن كل إنجاز معرفي: إنه ينطوي على تغيير مثلث الوجه يطال الذات والموضوع وفعل المعرفة.

هكذا ليس النقد الفلسفي مجرد رصد للأخطاء أو تصيّد للأغلاط. إنه فعل معرفي بناء ومنتج. بهذا المعنى أيضاً يمكن تجاوز النقد الهيغليذاته، لأن النقد هنا لا يقوم على نقض القضية ولا على الجمع بين النقيضين، بقدر ما يقوم على تفكيك المقوللاستنطاقه عما لا يقوله. إنه ليس محاكمةً لما نعرفه، بل معرفة ما لم نكن نعرفه. وليس كشفاً للحقيقة أو بياناً بها، بل إنتاجلها، وكلام على تاريخيتها ومشروطيتها، على محايثتها ونسبيتها، أي على أنها لا توجد قبل اكتشافها، ولا تسبق البحث عنها، ولا تنفك عن الخطاب الذي ينص عليها، أو عن المؤسسات التي تهتم بإدارتها وترعى شؤونها. وانطلاقاً من هذا النقد للحقيقة، يمكن للمرء أن يتخفف من الزعم الماورائي أو اللاهوتي الذي يشبِّه له إمكان البحث عن حقيقة كلية متعالية ثابتة، لكي يعترف بأنه ينتج حقائق أو يولّد حقيقته عبر خطاباته ومؤسساته، أو عبر أفعاله وصنائعه، مقراً بذلك بأن الحقيقة هي أقل حقيقية مما نحسب. عندها لا يعود النقد فيصلاً يفرق بين الحقيقة والخطأ. فالقول الفصل ينطوي على قدر من الخداع بقدر ما يستبعد حقيقته، أي بقدر ما يستبعد الحقيقة، بالكلية، من مجال الخطاب لكي يضعها خارجه بالتمام.

* أُنطولوجيا النص

النقد المنتج الفعال لا يأتي من فراغ. وإنما يأتي من الدخول على قضايا الفكر من مداخل جديدة. هذا ما فعله كبار النقاد أمثال ديكارت وكنط وهيغل ونيتشه وفوكو وسواهم من الفلاسفة الكبار. فكل واحد منهم افتتح حقلاً جديداً للتفكير، أو استخدم منهجاً مغايراً في الدرس والتحليل، أو استثمر عدة مفهومية أكثر فاعلية ومردودية. بهذا لا يدور النقد في حلقة مفرغة، ولا يكون مجرد شرح أو شرح للشرح. بل يصبح مجالاً لمعالجات جديدة مثمرة ومبتكرة.

واليوم يُمارس النقد من خلال هذا الحقل الذي افتتح بدرس الخطابات وتحليلها. وأعني بالخطابات هذه المنطوقات التي لا نكف عن إنتاجها وتداولها أو تدوينها. قبل ذلك كان يجري التعامل مع الخطاب بوصفه مرآة المعنى والناطق بلسان الذات القاصدة أو المتكلمة. بعد النقد يتحول الخطاب من أداة إلى منطقة وجود، ويُمسي كوناً من الرموز والاشارات. إنه وكما يجري التعامل معه الآن، عالم له تشكيلاته وأبنيته، أو حيز له خرائطه وطبقاته، بل حدث لا يتوقف عن توليد آثاره ومفعولاته.

وإذا كنت سميت هذه المنطقة الجديدة، نقد النص، في كتابي «النص والحقيقة»، تأكيداً مني على أنني دخلت على نُقاد العقل من منطقة الخطاب والنص، فإنني أوثر تسميتها هنا أنطولوجيا النص، فذلك أدق وأبلغ. لأن ما جرى فعلاً هو حدث أنطولوجي، تمثل اعترافاً بأن للنص حقيقته المميزة وكينونته المستقلة، مع أن هذه الكينونة هي من البداهة، إلى حد أنها تلازمنا ملازمة وجودنا، نحن الكائنات الناطقة، إلّا أنه جرى نسيانها من فرط وضوحها وانكشافها.

هكذا أصبح الخطاب ميداناً مستقلاً لانتاج معارف جديدة تحملنا على إعادة ترتيب علاقتنا بالمعرفة والحقيقة، بالفكر والقراءة، فضلاً عن النص نفسه. نحن هنا إزاء حقل معرفي يؤدي التنقيب فيه إلى إعادة التفكير فيما كنا نفكر فيه من القضايا والمحاور، وذلك بفتح أسئلة جديدة، أو زحزحة مشكلات قديمة، أو تجاوز ثنائيات راسخة، أو الخروج من مآزق نظرية، أو إزالة عوائق معرفية، أو قلب معايير سائدة، أو تبديد أوهام خادعة...

* الوقائعية والواقعية

بهذا تتغير النظرة إلى النص وتنقلب طريقة التعامل معه، فلا يعود مجرد راوٍ للحقيقة، بل يصبح منتجاً لها، ولا يعود مجرد خبر عن الوقائع، بل يغدو هو نفسه واقعة تفرض نفسها على القارىء. هذه العلاقة الجديدة مع النص هي ما سميته الوقائعية(*). والوقائعية تختلف عن الواقعية كما يستخدمها أصحاب المنهج الواقعي. فهؤلاء يعتبرون أن النص هو نتاج للواقع الذي يتشكل فيه. في حين أن الوقائعية تعني أن النص يواصل صموده إزاء الوقائع. في المنظور الواقعي يُقرأ النص بإحالته إلى وقائع فاتت وانقضت، بمعنى أنه يُتخذ كشاهد على الحقيقة التي يطلب الوصول إليها أو البحث عنها. أما في المنظور الوقائعي، فالنص

(*) هذا المصطلح استخدمه هيدغرفي الأصل، للتعبير عن كل أمر يغدو واقعة تفرض وجودها علينا. وقد استثمرته في مجال النص.

يشهد على نفسه ويولّد حقيقته. وهذا ما يتناساه النص، أعني كونه يحجب حقيقته ويسكت على سلطته وفاعليته، ولذا فهو يحجب الحقيقة بقدر ما ينص عليها.

من هذا المدخل بالذات دخلت على نُقاد العقل، لكي أبيّن أن خطاب النقد يتناسى ذاته ويسكت على حقيقته، منتقلاً من نص النقد إلى نقد النص. وفي نص النقد غالباً ما جرى التعامل مع العقل كجوهر ماورائي يتعالى على أفعال الكلام وآليات الخطاب وأبنية النص. بكلام آخر: في نص النقد تسبق الرؤية العبارة ولا تشترطها، ما يجعل النص مجرد ممثل للمعنى أو نائب عن المؤلف. في نقد النص يختلف الأمر، بمعنى أنه لا انفكاك للرؤية عن العبارة، بل ثمة دوماً ما لا يُرى في الرؤية نفسها، بحيث يكون هناك دوماً ما لا نراه فيما نتكلم عليه، أو ما لا نتكلم عليه فيما نراه. ذلك أن النص هنا ليس مجرد عاكس للمعنى، بقدر ما هو عالم من الدلالات، متعدد الأبعاد مختلف السياقات متراكب الطبقات. إنه ليس مجرد سطح لا بعد له، بل وسط فكري أو بيئة مفهومية أو ملتقى للحقائق، والأحرى القول إنه مفترق للحقائق. من هنا تختلف قراءاته باختلاف أشكال مقاربته وأنماط التعاطي معه.

* استراتيجية مثلثة

أن يكون النص منتجاً للمعنى مولداً للحقيقة، وأن يكون ثمة ما لا نراه فيما نتكلم عليه، معناه أنه لم يعد يكفي، في تعاملنا مع النص، أن نقوم بشرح مقاصده أو تأويل معناه. بل إن ذلك يفترض أن يعالج النص بطريقة مغايرة، باستنطاق بداهاته، أو الحفر في طبقاته، أو تفكيك أبنيته، أو كشف آلياته وإجراءاته، أو فضح مطوياته ومستنداته، أو تعرية ألاعيبه في إخفاء ذاته وسلطته.

من هنا ميزتُ بين التفسير، والتأويل، والتفكيك، وأعدت تعريف كل واحد من هذه المفاهيم الثلاثةفي ضوء استعمالاته الاجتماعية، أي بربطه بالعصبيات الجمعية أو الطوائف الدينية أو الانتماءات العقائدية والايديولوجية.

التفسير وهو يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب. وغالباً ما يستعمله السلفيون ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة ومشروعية الانتماء. وهو لا يقتصر على أهل المذاهب والديانات، بل يشمل أيضاً أصحاب الأدلوجات الحديثة. فالماركسيون، على سبيل المثال، يتعاملون مع نصوص ماركس بمنطق الشرح والتفسير. ولهذا يشكل التفسير استراتيجية للمماهاة والمحافظة. لكن مأزقه أن كلام المفسر لا يتطابق مع النص المراد تفسيره.

التأويل وهو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله. إنه انتهاك للنص وخروج بالدلالة. ولهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة، وبه يكون الابتداع والتجديد أو الاستئناف وإعادة التأسيس. ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارىء يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه.

التفكيك وهو يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته. به يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها، لا بصفتها إشارات تدل أو علامات تنبىء، بل بوصفها مواد يجري العمل عليها لانتاج معرفة تتعلق بكيفية إنتاج المعرفة والمعنى. ولهذا فإن التفكيك يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله، إلى ما يستبعده ويتناساه. إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات. من هنا يشكل التفكيك استراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص وأمبريالية المعنى أو ديكتاتورية الحقيقة، وكل الذين يمارسون علاقتهم بهويتهم وانتماءاتهم بطريقة مفتوحة تضعهم خارج أي تصنيف جاهز أو إطار جامد. ومأزقه أن منطوقه يقول لنا بأن الخطاب ليس بمنطوقه بل بالمسكوت عنه.

غير أن التمييز بين هذه المناهج الثلاثة، التفسير والتأويل والتفكيك، لا يعني أن بالامكان الفصل بينها بصورة حاسمة ونهائية. قد يصرح المرء بأنه يشرح ويفسر، فيما هو في الحقيقة يؤوّل أو يفكك. وهذا شأن كل من يقرأ نصاً من النصوص قراءة خلاقة مثمرة: لا مندوحة له عن أن يقرأ، ما لم يُقرأ، بانتهاك معنى النص أو بتفكيك بنية الخطاب وآليات اشتغاله.

ومن الأمثلة على ذلك قراءة ألتوسير لنصوص ماركس. فما يصرح به ألتوسير أن مراده من وراء قراءته، هو الوقوف على مراد ماركس الحقيقي أو الاصلي. بيد أن ما فعله ألتوسير في الحقيقة هو أنه اخترق منطوق الخطاب الماركسي لكي يقرأ فيه ما لم يُقرأ، أي ما لم يقله ماركس، مُنشِئاً بذلك خطاباً جديداً مغايراً لخطاب ماركس، إنْ من حيث منطقه وبنيته أو من حيث منهجه وأدواته المعرفية. وأهمية ألتوسير تكمن هنا بالذات، أي في ممارسة اختلافه عن ماركس، بالرغم من كل ما صرح به. فليس المهم ما يدعيه صاحب النص أو يدعو إليه. إذ النص ليس بمنطوقه وأطروحاته بل بصمته وفراغاته، بطيّاته وانثناءاته، بخرائطه ومستنداته. بهذا المعنى لا نقرأ النص أيضاً لكي نعرف ما أراد المؤلف قوله. وإنما نقرأه لسبر إمكانياته، أي نقرأه قراءةً منتجة تجدد المعرفة به بقدر ماتجدد المعرفة عامة. والنص القوي الهام لا يمكن احتواؤه أو اختزاله، بل هو يملك القابلية لأن يتجدد عبر قراءاته المختلفة، لأن كل قراءة جديرة تُحييه وتُعيد إنتاجه، بقدر ما تقدم عنه نسخة جديدة

مختلفة. ولهذا لا يمكن القبض على حقيقة النص. وحده النص الميت يُعرف حق المعرفة(*)، لأنه يُقرأ قراءة وحيدة ونهائية. أما النص الذي يتمتّع بالأصالة والفرادة، فهو يمتلك دوماًحداثته وراهنيته. ولكن ذلك مرهون بحسن التعاطي وفاعلية القراءة.

لا مجال إذن للفصل على نحو تعسفي بين مناهج القراءة. وفي أي حال فأنا إذ أقرأ النصوص، فإني أتعامل معها حسب استراتيجية مثلثة يتداخل فيها التفسير والتأويل والتفكيك. قد أقرأ أعلام الفكر، فأعجب بهم وأتماهى معهم بقدر ما يستحوذ عليّ كلامهم، وقد أخرج عليهم لكي أمارس اختلاقي ومغايرتي. وربما أتعدّى ذلك لكي أقرأ في نصوصهم ما يستبعده القول ويسكت عنه الخطاب، ولا تخلو القراءة من متعة، بل هما متعتان، متعة القراءة والمماهاة مع النص الرائع والجميل،ومتعة الكتابة وإعادة الانتاج، انتهاكاً وابتداعاً، بنقد النصوص والاشتغال عليها.

* النقد التفكيكي

أعود إلى التفكيك، فهو يستحق المزيد من الاهتمام نظراً لما أثاره من الالتباسات وردّات الفعل، سواء على ساحة الفكر العربي أو على الساحة الأوروبية نفسها، حيث نشأ المفهوم وجرى تداوله أول الأمر. والكلام عليه يعيدنا إلى نيتشه الذي يُعد أوّل من فكك الخطاب الفلسفي بتوجيهه سهام النقد إلى مفهوم الحقيقة بالذات. ثم أتى هيدغر، واضع المصطلح، فدعا إلى تفكيك الانطولوجيا الكلاسيكية، مركزاً نقده على الخطاب الماورائي حول مسألة الكينونة. وبعد هيدغر نبغ ميشال فوكو صاحب المنهج الحفري في تحليل وقائع الخطاب وأنظمة المعرفة. والحفر هو شكل من أشكال التفكيك للخطاب الفلسفي حول مسألة الذات. وبعد فوكو أو بالتوازي معه ظهر جاك دريدا الذي تبنى المصطلح وبرع في استثمار التفكيك حتى اشتهر به، مركزاً نقده بشكل خاص على عالم المعنى وفلسفة الحضور من خلال عالم الكتابة ومفاهيم الأثر والاختلاف والإرجاء. ولا أنسى مفكراً آخر مارس التفكيك، وإن لم يستخدم المصطلح، عنيت به جيل دولوز الذي

(*) أتوجه بهذا الكلام إلى إيلي نجم الذي دخل الحلبة مؤخراً، ولكنه دخل من حيث يجب، مشحوناً بالقلق الفلسفي، مسلحاً بإرادة المعرفة. وإني أشير بذلك إلى كلام يتبنّاه نجم مفاده أن ألمانيا آلت إلى النازية، لأنها اتبعت نيتشه، بل لأنها لم تعرف ما دعا إليه حق المعرفة، أو إلى كلام يصدر عنه مفاده أن سقوط الاتحاد السوفياتي لا يعود إلى خطأ في تعاليم ماركس، بقدر ما يعود إلى خيانة هذه التعاليم. أشير إلى ذلك لأقول بأن النص ليس بما يطرحه أو يقوله، بل هو أكثر أو أقل أو غير ما يطرحه ويقوله. والقارىء ليس ملزماً بأن يأخذ بما يدعيه مؤلف النص، بل هو يرى ما لم يره المؤلف ويقرأ ما لم يقرأ في النص. وبذا تكون القراءة مجدية ومفيدة. أخلص من ذلك إلى ماركس وتعاليمه لأقول: لا تعاليم يمكن تطبيقها من دون خيانة. فالتطبيق هو كالترجمة لا يخلو من خيانة وانتهاك.

ينصبّ نقده على تفكيك الكليات المتعالية لصالح الكثرات المحسوسة والسيرورات اللامتناهية(*).

والتفكيك هو أكثر من مجرد أسلوب للتفلسف، وأوسع من أن ينحصر في مجموعة تقنيات أو إجراءات منهجية. إنه شكل من أشكال التفكير أفاد أصحابه والذين مارسوه من كل الانجازات الفكرية التي تحققت في مجالات اللغة، والسيمياء والاناسة، والتاريخ، والابستمولوجيا، والتحليل النفسي، وسواها من الفروع التي شهدت طفرات معرفية أو ثورات منهجية، ابتداء من مطلع القرن العشرين. ولهذا ليس التفكيك منهجاً صارماً أو نسقاً مقفلاً. إنه منحى في التفكير ومشروع نقدي لا يكتمل ولا يتكامل، بل يفترض دوماً إعادة التفكير والصياغة أو الكتابة. فلا نقد يتكامل في الأصل. لأن النقد هو ميل الفكر إلى فتح الأبواب المغلقة أو كسر الاطر الجامدة أو التحرر من الأنظمة الصارمة.

ومهما يكن، لا مبالغة في القول بأن المنحى الحفري التفكيكي شكّل أهم حدث فكري في النصف الثاني من القرن العشرين، عند من يرى ويسمع، أو يقرأ ويفهم. به تزعزعت ثوابت فكرية راسخة، وتداعت قلاع ماورائية حصينة، وفُجّرت ألغام مفهومية في أرض الفلسفة، الأمر الذي أدى إلى زحزحة معظم المشكلات من مطرحها، أو على الأقل إلى ما يحمل على إعادة طرحها وصياغتها. ولهذا لا مجال للقفز فوق هذا الحدث، لمن شاء أن يمارس التفلسف والنقد. ولا تفلسف من دون نقد.

ولا شك أن لهذا المنحى الفكري أهميته الفائقة عند من يحسن التعاطي معه، سواء بتكييفه في بيئة ثقافية مغايرة، أو باستخدامه للعمل على معطيات تراثية مختلفة، أو بنقله إلى حقول معرفية جديدة. ولا يهم مصدره الغربي، ما دمنا لسنا مع تجنيس فروع المعرفة وإبداعات الفكر. المهم أن ننجح في استثماره. وليس من المستبعد أن يستخدمه غير الغربيين، عرب مثلاً، فيحسنوا التعامل معه ويبرعوا في استثماره أو يتفننوا في تنويعه. بالطبع لا تتعلق المسألة بمنهج يراد تطبيقه بحذافيره. وإنما هي مسألة إبداع فكري وإنتاج معرفي، سواء كنا نشتغل على معطيات عربية أم غربية، وسواء كانت الأداة التي نقتبسها ذات مصدر غربي أو عربي. ومن له الموهبة والملكة، ومن يختبر ويزداد خبرة وتمرساً، يضاعف الامكان ويمد رقعة الاحتمال، فيعيد الحرث ويستنبت الجديد، فإذا الأداة أداته،

(*) لا أحصر بذلك أهل التفكيك. ثمة مفكرون آخرون مارسوا هذا النمط من التفكير أمثال ألتوسير، ولا كان، وليفي ـ ستراوس، وبارت، وسواهم من الذين أسهموا في تشكيل التيار البنيوي أو في تشكيل الفضاء الفكري لما سميّ ما بعد الحداثة.

وإذا المنهج منهجه، بقدر ما يكتب تجربته ويشكل لغته ونصه.

وفي أي حال، إن الأفكار لا تنبع من الكتب وحدها. فالفكرة الخصبة هي مَخْض التجارب وثمرة المعاناة والمكابدة. وهذا شأن النقد التفكيكي، إنه لا يأتي فقط من مفككي الغرب وأنظمته الفكرية. وإنما له أرضه الصالحة عندنا. عنيت بأنه يأتي من كل هذا التفتيت والتبديد والتدمير الذي تجرنا إليه طرائقنا العقيمة أو الفاشلة في التعاطي مع ذواتنا أو في إدارة أفكارنا وقضايانا وحقوقنا.

ولا ينبغي أن نخشى الأسماء أو نمارس التهويل بها. فالتفكيك ليس لغواً أو لعباً مجانياً في قراءة النصوص. إنه ميدان معرفي غيّر رؤيتنا إلى المعرفة بقدر ما أمدّنا بأدوات مفهومية جديدة وفعالة. وهو ليس عبثاً أو استهتاراً، وإنما هو نمط من أنماط التفكير نحلل به المقولات الضيقة ونفكك الأجهزة المفهومية القاصرة أو البنى العقلية المعيقة. بهذا المعنى قد يكون مردود النقد التفكيكي بنّاء ومثمراً، إذ يَؤُول إلى إيقاظ الممكن أو إلى تحويل العجز إلى قدرة، بوصل ما انقطع أو توسيع ما ضاق أو فلق ما احتجب.

* نمط التعامل

من ثمار نقد النص الذي هو نقد حفري تفكيكي أنه يغير رؤيتنا إلى الفكر، بقدر ما يغير طريقتنا في التعامل مع مقولاتنا ومفاهيمنا. والحال فنحن إذ نتجاوز المنطوق والمطروح إلى المستبعد والمسكوت عنه، على ما يُمارَس نقد النص، إنما نلج إلى منطقة كانت مستبعدة من نطاق التفكير، عنيت بها علاقة المرء بفكره وطريقته في استعمال المفاهيم وتداولها. وثمة نمطان في هذا الخصوص. قد يتعامل الواحد مع مفاهيمه بأسلوب متشنج، أو بعقلية دغمائية مغلقة، أو بصورة أحادية تبسيطية تقوم على اختزال الوقائع أو نفي الحقائق. وبالعكس، يمكن للواحد أن يتعامل مع مفاهيمه بأسلوب مرن وحس عملي، بوعي نقدي وذهن إجرائي مفتوح على الأسئلة بقدر انفتاحه على الأحداث والتجارب.

وانطلاقاً من هذا التمييز تفقد أهميتها المفاضلة بين المقولات والأطروحات المتعارضة، كما تفقد أولويتها التصنيفات الحاسمة تبعاً للانتماءات العقائدية والخانات الايديولوجية، كثنائيات الأصولي والعلماني، أو الماركسي والاسلامي، أو الاشتراكي والقومي. هنا تُعطى الأولوية للطريقة التي يدير بها المرء أفكاره، ويستأثر بالاهتمام نمط العلاقة التي يقيمها بينه وبين نفسه، وذلك بقصد نقد محاولات التمركز على الذات أو التمترس وراء الأفكار أو تقديس المقولات...

مثل هذا النقد ليس مجانياً. وإنما هو بالعكس حاجة فكرية ومطلب معرفي. فلطالما بدَّل المثقفون والمنَظِّرون المواقف والشعارات، خصوصاً في العالم العربي؛ ولطالما تقلبوا بين العقائد والادلوجات، وتنقلوا بين المدارس والمناهج، ولكن من دون جدوى أو من غير فاعلية. فعليهم أن يبدلوا طريقتهم في التفكير، أو أن ينقلبوا على أفكارهم، بحيث يجري الانتقال من نقد الأفكار إلى نقد طريقة التعامل معها، وذلك بتفكيك آليات إنتاجها أو كيفية إدارتها أو طريقة تداولها وانتشارها. وهذا وجه من وجوه «نقد النقد» كما أفهمه وأمارسه: إنه فتح الفكر على الأسئلة المقموعة والأجوبة المرجأة. وإلّا كيف نفسر، مثلاً، أن دعاة الحرية كانوا الأكثر استبداداً، وأن الذين طرحوا مقولة العلمانية كانوا لاهوتيين أكثر من أهل اللاهوت؟ وأن المطالبين بالوحدة لم يحسنوا سوى التنابذ والتفرق؟ تفسير ذلك، عندي، أننا أقمنا مع مقولاتنا ومفاهيمنا حول الحرية والعلمانية والوحدة وسواها من الشعارات، علاقات ذات محتوى إرهابي أو ذات طابع لاهوتي أو ذات منحى أحادي حصري. بكلام آخر: لقد تعاملنا مع الأفكار بصفتها صيغاً جاهزة ينبغي فرضها وتطبيقها، أو نماذج كاملة يمكن احتذاؤها وتقليدها، أو جواهر متعالية على حقولها المحايثة، مفصولة عن وظائفها الوجودية المعاشة. وهذا ما ينبغي نقده وتفكيكه، وذلك بأن نرى ما يستبعده الفكر من نفسه، أي كون الأفكار هي محصلة علائق المرء بذاته وبالغير، بالعالم والأشياء.

* العلمانية ليست ديانة

وأتوقف عند مقولة العلمانية، بشكل خاص، كمثال لما يمكن أن يكون عليه نقد نمط التعامل مع الأفكار. وما يمكن قوله في هذا الخصوص أنني إذ أنتقد الأطروحة العلمانية، لا أعني بذلك التخلي عن العلمانية كفضاء عقلي مفتوح، كرؤية دهرية دنيوية مؤداها أن مرجع الانسان هو ذاته وعقله وتجاربه. ولكن لا يسعني، في الوقت نفسه، أن أتعامل مع العلمانية كما لو أنها ديانة حديثة أدين بها، أو كما لو أنها معادلة رياضية يمكن نسخها أو تعميمها. ينبغي أن نستبعد هنا اللاهوت والرياضيات في آن. إذ كلاهما يقوم، كل بطريقته، على نفي حدثية الفكرة العلمانية، أي كونها محصلة تجربة تاريخية.

ومعنى كونها تجربة، أنها لا تكتمل، أي تشكل سيرورة تحتاج، على الدوام، إلى إعادة تأسيس وبناء. أعرف أن ثمة إرثاً فلسفياً يقف ضد التجريبية، بحجة أن التجربة لا تُؤَسِّس لفهم أو لمعرفة، إذ هي التي تحتاج أصلاً إلى تأسيس. وهي تتأسَّس بالمفهوم المحض والمنطق المتعالي بحسب النقد الكنطي. ولكن نقد النقد، أي نقد كنط بعين معاصرة،

وكما بيّنت في موضع آخر، جعلني أرى وجه المخاتلة في خطابه، عنيتُ أن كلامه على المعرفة المحضة أو الفكرة المتعالية، يتناسى كونه محصلة تجربة فكرية هي اشتغال كنط على معتقداته وآرائه، على تصوراته وشخوصه، على لغته ومصطلحه... وإذا كانت التجربة ليست كلية ولا ضرورية، فلا يعني أنها مجرد عماء. وإنما هي تنفتح على السؤالات الأربعة التي أثارها كنط نفسه: ماذا يمكن أن أعرف؟ وماذا ينبغي أن أفعل؟ وماذا آمل؟ وبأي شيء أعتقد؟ بمعنى آخر: ليست التجربة مجرد معطى ينبغي معرفته أو تسويغه بالعقل والفهم، وإنما هي في الأساس معرفة لها قبلياتها التاريخية وطابعها المؤسساتي، كما لها أبعادها السلطوية والعشقية في آن. إنها «جُماع المعرفة والاعتقاد والهوى والأمل والسلطة والأمر...» كما ذكرت في كتابي: «أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر».

وإذا كانت العلمانية تجربة، فهي تجربة تاريخية، ومعنى كونها كذلك، أن لها مشروطيتها وصيرورتها في آن، بحيث يكون على داعية العلمانية أن يصنع علمانيته باستمرار، بتجاوز شروطه وإعادة خلقها من جديد. فمصير الإنجاز أن يغدو قيداً وضرورة في آن، أي معطى ينبغي الانطلاق منه والاشتغال عليه، لابتكار الجديد الذي يمليه الانفتاح على الحدث أو التفكير في المستقبل أو السفر نحو المجهول أو انتظار الغائب. وهذا شأن العلمانية: لا يمكن أن تتطابق مع تاريخها الخاص، بل ينبغي باستمرار انتزاعها من هذا التاريخ. ولهذا لا يسع المرء أن يتعامل مع العلمانية كما جرى الأمر عند طرحها لأول مرة، كما لا يسعه التعامل معها بمعزل عن أشكال تحققها. فالمفهوم هو علاقته بتاريخه وشروطه، كما هو علاقته بمصيره ومجهولاته.

بهذا المفهوم النقدي، يمكن للعلمانية أن تمارس كاستبعاد مزدوج، قصدت أن لا تمارس، من جهة أولى، كمعتقد أو كعلاقة بأصل، بل كفضاء عقلي أو كعمل عقلاني أو كوسط فكري؛ وأن لا تمارس، من جهة ثانية، كنفي للهويات والانتماءات، أياً كانت مضامينها، بل تمارس بوصفها اشتغال المرء على خصوصيته وأحديته، من أجل تشكيل حيز مدني مفتوح يقبل التنوع والتعدد. فلا أحد يعرى من انتماءاته. ولا انتماء هو في ذاته مضاد للعلمانية، سواء كان انتماء لملة أو أمة أو طائفة أو طبقة.... وإنما المهم كيفية تعاطي المرء مع هويته وانتماءاته. والدليل أن ثمة مجتمعات حديثة ذات تكوين علماني قد أنتجت أنظمة كلانية وحكومات فاشية.

وما يقال على العلمانية، يُقال أيضاً على الديموقراطية والعقلانية والحداثة، فليست هذه الأفكار أدوات يمكن نقلها واستعمالها، وإنما هي تجارب تكمن أهميتها في ما تنطوي عليه من الفرادة والابتكار. ولهذا فنحن نفقرها بقدر ما نقلدها، ونغنيها بقدر ما نعمل على

تجاوزها وتطويرها أو على إعادة إنتاجها. ومن باب أولى أن يُقال الشيء نفسه على الاسلام والماركسية والليبرالية وسواها من الأفكار التي تتنزّل في الأصل منزلة المعتقد أو الادلوجة أو المذهب. فليست هذه الأفكار نماذج جاهزة للتطبيق، بقدر ما هي محصلة الانخراط في تجارب تاريخية وممارسات بشرية دنيوية، مما يعني أنه لا وجود لعلمانية صافية يمكن معرفة شروطها من أجل تطبيقها، كما لا وجود لاسلام أصولي صحيح يمكن استعادته وتطبيقه التطبيق الأفضل. وكذلك شأن الماركسية والليبرالية، وسواها من المذاهب والنظريات. ثمة شيء لا ينفك يختلف ويتحول. ثمة شروط ينبغي تغييرها. ثمة حدث يجري لا يمكن ضبطه. وما يحدث في عالم الانسان ليس خلواً من الشوائب والأخطاء والانتهاكات والفضائح. وهذه أمور تنزع عن الفكرة رداءها المقدس وترفع عنها غطاءها المتعالي، لكي يُرى إلى مجالات فعلها وحقول استثمارها.

* لا تطبيق بلا خيانة

ومع ذلك لا أقول بأن هناك أفكاراً يُساء فهمها أولا يُحسن تطبيقها. فالفكرة الخلاقة لا تُطبق، إلّا بعد أن تجرد من فاعليتها وتمسي عقيمة غير مثمرة. هذا ما يشهد عليه مصير الديموقراطية: فالذين تعاملوا معها كصيغة جاهزة لم يحصدوا سوى الاستبداد، لأن الديموقراطية هي تجربة سياسية تُعانى وتُبتَدع بابتكار ممارسات سياسية جديدة أو بتشكيل واقع جديد أو بخلق مناخ فكري مؤات.

وهذا أيضاً شأن الاشتراكية: فالذين سعوا إلى تطبيق النموذج الاشتراكي لم يحصدوا سوى الفشل والخيبة، لأن الاشتراكية ليست نموذجاً يُستعار، بل هي أيضاً تحتاج إلى الابتكار، أياً كان التأثر بالغير أو الافادة منه أو استلهامه. وأخيراً، هذا شأن الذين يتحدثون عن اسلام أصولي حقيقي يمكن العودة إليه والعمل على تطبيقه. فالاسلام الحقيقي لم يوجد ولم يطبق، لا في هذا الزمان ولا في صدر الاسلام، لأن حقيقة الاسلام هي محصلة تواريخه، بمعنى أنها لا تنفك عن الأحداث والأفكار والخطابات والممارسات والمؤسسات التي ارتبط بها الاسلام أو تشكل بواسطتها. وإذا كان ثمة حقيقة تثبت أو نص يصمد إزاء جريان الأحداث وسيلان الوقائع، فإن العلاقة بالحقيقة والنص، هي دوماً علاقة نسخ وتبديل، أو خرق وانتهاك، أو انفجار وتشظٍ... وإلّا آل الأمر إلى الجمود والتحجر، وكان الكل نسخة عن الواحد والأحد، كما في الحالة الكلانية والمجتمع الشمولي.

آن لنا أن نتجاوز ثنائية النظرية والممارسة، أو المبدأ والتطبيق، أو المقولة والواقع.

فالفكر لا يخصب إلّا في أتون التجارب. والمعنى لا يتجسد إلّا بانتهاكه. والمبدأ لا يطبق من دون خرقه. والمفهوم لا يتشكل بمعزل عن حقول اختباره أو أصعدة اشتغاله أو شروط استخدامه، ولا يفعل إلّا بإعادة تشكيل الواقع المراد فهمه وتفسيره، أي لا يُعمَّم ولا يُطبَّق، بل يُعاد فهمه وتشكيله باستمرار. بكلام آخر إن الأفكار والنظريات تحتاج إلى من يعمل على ترجمتها وتحويلها. والترجمة لا تخلو من خيانة وانتهاك، سواء تعلق الأمر بترجمة نص إلى نص آخر، أو بترجمة نص أو فكرة إلى صعيد الممارسة الاجتماعية والسياسية. ولعله لهذا السبب لا ينجح العلماء وأهل النظر في ميدان العمل السياسي، أعني ليس لأنهم لا يحسنون تطبيق نظرياتهم، بل لأنهم يفكرون بتطبيقها أو يسعون إلى تطبيقها. فيما النظريات والمبادىء تحتاج إلى ترجمة وتحويل لكي تغدو ممارسة سياسية أو فعلاً تاريخياً، أي تحتاج إلى خرق وانتهاك وخيانة، وهذا ما ينجح أهل السياسة في ممارسته. إذن ليست المسألة من يحسن التطبيق ومن لا يحسن. إنها مسألة نسخ وتحويل، أو خرق وتغيير، أو انتهاك وابتداع، أي إعادة إنتاج وتشكيل. ومن هنا فإن ثنائية النظرية والتطبيق هي ثنائية خادعة تعيق الفهم والمعرفة، بقدر ما تعرقل النشاطات الخلاقة والمبادرات الفعالة.

* العائق الانطولوجي

إن الكلام على ما يعيق الفهم والمعرفة يقود إلى الكلام على مفهوم جديد أرى أن له قيمته الاجرائية التفسيرية، وأسميه العائق الانطولوجي. ولإيضاحه سأقارن بينه وبين مفهوم العائق المعرفي الذي وضعه غاستون باشلار. وهناك مثالات كثيرة على العائق المعرفي، كمقولة الجوهر، والتجربة الأولى، والمعرفة العامة، والنزعة الاحيائية(*)، وغيرها من النماذج التي قام باشلار بفحصها ودرسها، لكي يبيّن أن الفكر العلمي الحديث قد تكون وتطور بصفته تصحيحاً متواصلاً للأخطاء، بل بصفته انتصاراً على العوائق التي ينطوي عليها فعل المعرفة ذاته. ولهذا فإن المعالجة الابستمولوجية ترمي إلى تعرية الآليات الفكرية والأدوات المفهومية والممارسات الايديولوجية التي تعرقل البحث وتحول دون المعرفة بالواقع، أو التي تموه أساساً طبيعة المعرفة بالذات.

إذن العائق المعرفي هو ما ينبغي تذليله أو الانتصار عليه. أما العائق الانطولوجي فهو على العكس: إنه ما لا يمكن تجاوزه أو إزالته، إذ هو يتعلق بواقعة تفرض نفسها علينا، أو

(*) بمعنى خلع صفات الكائن الحي على الأشياء.

بشيء يتمتع بكيانه المستقل وحقيقته المميزة، كما هو شأن النصوص التي كنا ننتقص من قدرها ولا نعترف لها بكينونتها، فإذا بها، وكما نتعامل معها اليوم، تشكل عالماً قائماً بذاته. نعم إن الفكر يبدي ميلاً لتناسي العائق الانطولوجي أو لاستبعاده. ولكن لا مجال لإزالته أو الانتصار عليه، كما هي الحال بالنسبة إلى الجسد واللغة والخطاب، وكل ما يستبعده العقل الماورائي في بحثه عن الكليات المتعالية، أو ما يتناساه المفكر فيما هو يفكر فيه من أمر أفكاره ومفاهيمه. والمثال البارز الذي أضربه، عادة، على العائق الانطولوجي هو خطاب التفسير. والحال فإن المفسر يزعم أنه يقبض على معنى النص الذي يعمل على تفسيره، فيما هو يتناسى واقعة يستحيل القفز فوقها تتمثل في خطاباته بالذات. بكلام آخر، إن المفسر يتناسى أن لخطابه، المختلف من حيث كينونته عن النص الأصلي، فاعليته الدلالية وأثره في إنتاج المعنى المبحوث عنه، الأمر الذي يجعل من المستحيل حصول تطابق دلالي بين خطاب التفسير والنص المراد تفسيره.

وانطلاقاً من هذا المفهوم عن العائق الانطولوجي، يمكن تجاوز مسألة الصراع بين التأويلات. فالاعتراف بأن لكل نص كينونته وحقيقته، أكان نص المفسر أم النص المراد تفسيره، يجعل من غير المجدي المفاضلة بين الشروحات والتفاسير، لمعرفة أيها الأصح والأدق أو الأحق بتمثيل الأصل. فالمجدي هنا هو أن نقرأ ما لم يُقرأ في النص الذي نقرأه، أي أن نقرأه على نحو يجدد المعرفة به وبالمعرفة في آن.

بهذا فإن مفهوم العائق الانطولوجي يضع حداً للزعم القائل أن بإمكان المفسر أن يعرف حق المعرفة ما أراد مؤلف النص قوله، سواء تعلق الأمر بنص ديني أو بنص فلسفي، بالنص القرآني، أو بنصوص أرسطو أو ماركس أو نيتشه أو هيدغر... فنحن إذ نقرأ النص، إنما نقرأ في صمته وبياضه، أو نتسلل من بين شقوقه وفراغاته، أو نلتفت إلى هوامشه ومنافيه، أو نتجه إلى ضفافه وحوافيه.

وأخيراً، وليس آخراً، إن مفهوم العائق الانطولوجي، على ما يتمثل بنوع خاص في هذه التشكيلات الخطابية المسماة نصوصاً، يتيح نقد مفاهيم عديدة، مثل مفهوم كينونة الكائن عند هيدغر، أو مفهوم القطيعة المعرفية عند باشلار، أو النظام المعرفي عند ميشال فوكو.

والحال فإذا كان النص قد غدا، فعلاً، منطقة وجود، أي مجالا لعمل الفكر وميداناً لانتاج المعرفة، فإن مثل هذا الحدث الانطولوجي يغير لا محالة رؤيتنا إلى الوجود بقدر ما يغيّر علاقتنا به. بكلام آخر، إن الاعتراف بأن للنص كينونته المستقلة وحقيقته المميزة، معناه أن علاقتنا بالكينونة والحقيقة لم تعد كما كانت، بل أصبحت عرضة للتغير، بحيث يمكن القول: لا وجود لحقيقة أولا موجود تدرك حقيقته بمعزل عن النص والخطاب.

وهكذا ينبغي إعادة صياغة المشكلة: فليست المسألة مسألة كائن يُراد البحث عن كينونته، بقدر ما هي مسألة تجارب ومناطق وجودية، تُخاض أو تكتشف، ننسج معها علاقات جديدة بالحقيقة والكائن. من هنا الخداع في مزاعم الانطولوجيا القديمة والحديثة، لدى أفلاطون أو لدى هيدغر، إذ هي توهمنا أن بإمكاننا التعريف بالوجود المطلق أو بلوغ كينونة الكائن أو القبض على حقيقة الحقائق، في حين أن ما بمقدورنا أن ننجزه، في هذا الخصوص، هو أن نقيم علاقة جديدة بوجودنا من خلال تلك النصوص التي يتيح لنا التعاطي معها والاشتغال عليها، قراءة أو تأليفاً، أن نمارس حريتنا في التفكير وأن نُفصِح عن كينونتنا الخاصة. هكذا، فالنص هو الأثر الوحيد الذي تخلفه رحلة البحث عن كينونة الكائن.

كذلك إن مفهوم العائق الانطولوجي يحمل على إعادة النظر في القطائع الجذرية التي تُقام بين عصور الفكر وأنظمة المعرفة وأطوار العقل، كالفصل الحاسم بين الفكر العقلاني وغير العقلاني، أو بين الحداثة وما قبلها أو ما بعدها. ومن المثالات على القطائع ذلك الفصل الذي أجراه ميشال فوكو بين عصور ثلاثة للمعرفة، عصر النهضة، والعصر الكلاسيكي، وعصر التاريخ، معتبراً أن السيادة في كل عصر كانت لشكل مخصوص من أشكال المعرفة.

بيد أن النصوص تتجاوز، بوقائعيتها، مختلف التصنيفات الفكرية والتحقيبات المعرفية. إنها تقفز فوق عصور المعرفة وتخترق الهويات الثقافية والفضاءات العقلية. والدليل أن النص القوي المتمتع بالفرادة والأصالة يفرض نفسه، بالرغم من قدمه، وأياً كان العصر الذي كتب فيه. ولهذا فنحن نعود إليه ونشتغل عليه، من أجل تجديد الفكر وتحديث أدوات الفهم. وهذا ما فعله فوكو بالذات، بقراءاته المثمرة لديكارت أو لأفلاطون، أعني أنه جدّد المعرفة بهذين المفكرين كما جدّد الفكر نفسه. وهذا شأننا، مثلاً، مع ابن عربي، على ما أحاول قراءة نصوصه: فهو أوسع من أن ينحصر في فضاء عقلي معين. نعم إنه يندرج في عصره من حيث قناعاته واعتقاداته. ولكن ثمة نواحٍ أخرى تجعله معاصراً لنا، منها كسره منطق الهوية، وإعادة اعتباره للخيال، ومفهومه التعددي للنص، ورؤيته الاختلافية للعين الوجودية، وفتحه العمل الفكري على العلامة والجسد والهوى..

وهكذا فالنص الهام المميز يقف حائلاً دون القطائع الجذرية والتصنيفات النهائية. إنه، تعريفاً، تعددي لا أحادي، مفتوح لا مغلق، ذو خطوط وسياقات، أو ذو وجوه وسطوح، أو ذو طبقات وانثناءات.... بل كل نص هام يشكل لغة فريدة داخل اللغة، وتجربة فكرية يغتني بها الفكر، وعالماً مفهومياً لا ينفد الكلام عليه. بهذا المعنى فالنص

يتعذر اختزاله في نظام معرفي أو نسق عقائدي أو اتجاه فكري... ولهذا فهو يُخربط حساباتنا وألاعيبنا في التصنيف والتقسيم أو التحقيب.

* الحداثة وما خلفها

لا حاجة إلى القول بأن نقد مفهوم القطيعة لا يعني نقض هذا المفهوم، بقدر ما يعني إعادة فهمه بقصد تعديله أو توسيعه. فالأمر يتردد بين فصل ووصل، بين انقطاع وتواصل، أو بين انشقاق وتجذر.

ولمزيد من الايضاح أرى أن أتكلم على مسألة ترتبط، أوثق الارتباط، بمفهوم القطيعة هي مسألة الحداثة. إذ أن نقد مفهوم القطيعة، انطلاقاً من مفهوم العائق الانطولوجي، هو بمعنى ما نقد للحداثة نفسها، وذلك بقدر ما فهمت هذه بوصفها انقطاعاً جذرياً عن الماضي بأشكاله وتقاليده. ولهذا فإن النقد يُمارَس هنا بتجاوز الثنائية التي تُقيم تضاداً بين القديم والحديث أو بين التقليد والتجديد. فلا انقطاع عن الماضي يتم بصورة جذرية أو كلية. ثمة عائق يحول دون ذلك، هو النصوص التي تكرهنا على استعادتها والاشتغال عليها، بقدر ما تواصل صمودها إزاء تغير الوقائع وجريان الأحداث. وانتصاب مثل هذا العائق يحمل على إعادة صياغة العلاقة بين الحديث والقديم، بما يتيح القول بأن الحداثة هي نسج المرء علاقة جديدة بقديمه أو معالجة حاضره معالجةً مختلفة.

وسأورد بعض الأمثلة بالبقاء في المجال نفسه، أعني في منطقة النصوص. وأعود إلى ابن عربي الذي تقدم قراءاته مثالاً بارزاً على كيفية ممارسة القارىء لحداثته، من خلال تعاطيه مع نص قديم، بل نص عدّ صاحبه زعيم أهل العرفان. فأنا أقرأء اليوم ابن عربي، لا لكي أنفي نصوصه أو أنقطع عنه. بالعكس، إني أقرأه لنفي محاولات نفيه، وذلك بالكشف عن عقلانيته المحتجبة من فرط انغلاق الرؤية لدى الذين يرون فيه ممثلاً لأهل اللاعقل. وعلى هذا النحو يمكن أن أمارس حداثتي في التعاطي مع شخصية أخرى هي رابعة العدوية. فأنا أقرأ في سيرتها أو في كلماتها، لكي أنفي صورة تكونت عنها وأكوّن أخرى محلها. هذا ما حاولته في مقالتي عنها: استبعاد القراءة اللاهوتية الدينية لتجربتها باتجاه قراءة انطولوجية، يبدو معها تصوف رابعة ليس مجرد تزهّد أو تديّن ولا مجرد احتقار للبدن، بل نوع من المراس الذاتي أتاح لها أن تصنع ذاتها وتمارس حضورها كقطب أو كمرجع للكلام على الحب وحقيقته. وإنه لمن التكرار أن أرجع إلى ميشال فوكو لأقول بأن قراءته للحب عند أفلاطون ليست نفياً للقديم، بقدر ما هي قراءة جديدة له غير التي نعرفها، تجدد معرفتنا بالحب والحقيقة، فضلاً عن المعرفة.

وهكذا يمكن للحداثة أن تمارس كقراءة جديدة للقديم، من النصوص، وذلك بالكلام على هذا القديم بلغة حديثة، أو برؤية ما لا يُرى منه، أو بفهمه بمفهوم أوسع، أو بتصييره معقولاً بعد أن كان غير معقول، أو بتقديم نسخة جديدة عنه تقوم مقام النسخ الأخرى. بهذا المعنى ثمة انقطاع عن القديم في الأسلوب أو المنهج أو الرؤية أو المفهوم. ولكن لا قطيعة جذرية لأنه لا قطيعة أنطولوجية. وإذا كان لا شيء يعود كما كان عليه، فلا شيء في الوقت نفسه يتغير بالكلية.

ونقد الحداثة لا يتم فقط من مدخل النص. يمكن الدخول أيضاً من الوقائع، أي مما خلفته الحداثة من الذيول المخيفة والمخاطر الجسيمة أو الكوارث المرعبة، فيما وراء الاكتشافات الرائعة والانجازات الضخمة والمنافع الكثيرة. والدخول من هذا المدخل يُفضي إلى تحليل الأوهام التي تغذت منها مشاريع التحديث. من هنا كان الكلام على الحداثة وما خلفها: ثمة أوهام قابعة خلف الحداثة هي التي تفسر لنا ما جرى بعدها.

ومن أكثر الأوهام تضليلاً، الاعتقاد الذين استولى على العقول وزيّن لأصحابها أن بإمكانهم أن يُحدِثوا تغييراً شاملاً يطال كل جوانب المجتمع ومظاهر الثقافة، أو أن ينجحوا في تصفية علاقتهم بالقديم بالكلية. والذين اعتقدوا بذلك وجدوا الماضي أمامهم ينتظرهم لكي ينتقم منهم. والماضي يعود لأنه لا ينحل ولا يتلاشى أصلاً. فهو جزء من بنية الحدث. ولهذا فهو لا ينفك عن الحاضر، تماماً كما أن الحاضر هو تكثيف لأزمنة الانسان وتواريخه. وإذا كان النص يقف حائلاً دون الانقطاع الجذري، فإن الجسد واللغة والذاكرة والتراث، كلها عوائق تجعل من المتعذر إحداث القطيعة التامة بين المرء وتواريخه. إنها تشكل معطيات أصلية للوجود الاجتماعي والثقافي، ليس بالامكان نفيها أو الانقطاع عنها، وإنما يمكن العمل عليها ومعالجتها بقصد تحويلها من قيد إلى إمكان للوجود والحياة. ولهذا ليست الحداثة نفياً لما مضى، بقدر ما هي نفي لشكل من أشكال العلاقة مع الذات، أو لنمط من أنماط التعامل مع الهوية والذاكرة.

بهذا المعنى كل فرد يمارس حداثته. ولكن ثمة من يمارس حداثته بطريقة سلبية أو فاشلة أو عقيمة. وفي المقابل هناك من يمارس حداثته بطريقة خلاقة منتجة فعالة. وفي كلا الحالين يتوقف الأمر على نمط العلاقة التي يقيمها المرء مع قديمه: فالذي يصنع حداثته بصورة بناءة مثمرة، هو الذي يحسن التعاطي مع لغته وذاكرته، مع أصوله وموروثاته، كالذي يتعامل مع اللغة القديمة تعاملاً حداثياً، أو الذي يقرأ النص القديم قراءة جديدة، أو الذي يفكك النظام القديم لجعله أكثر اتساعاً وتركيباً. وبالعكس، فالذي يفشل في صنع حداثته، هو الذي لا يحسن التعاطي مع لغته وأصوله وموروثاته. وهذا هو الفرق

بين الحداثة المثمرة و الحداثة العقيمة. بكلام أوضح: لم يعد يكفي التصريح بالنَّسب أو الجهر بالإنتماء. قد يتكلم الواحد على ما بعد الحداثة، بينما هو تقليدي في نمط تفكيره وبنية فهمه. وبالعكس قد يتكلم الواحد على النصوص القديمة بينما هو يمت في نمط تفكيره إلى الحداثة أو إلى ما بعدها. من هنا لم تعد تجدي تلك التقابلات التي نقيمها بين التراث والتحديث، أو بين السلفية والحداثة، أو بين الأصالة والمعاصرة. فإن مثل هذه الثنائيات الخادعة أنتجت على يد أصحابها حداثة فاشلة بقدر ما أنتجت أصولية عقيمة، وجسدت جهلاً بحقيقة التراث بقدر ما جسدت جهلاً بمنطق التحديث.

* اللغة والفلسفة

لم أشأ أن لا أتطرق في هذه المقدمة الطويلة إلى الفلسفة ووضعيتها. أولاً لأن ما أكتبه يمت بصلة إلى الفلسفة؛ ثانياً لأن الفلسفة تمر الآن في إشكال يضعها موضع التساؤل والتشكيك، خصوصاً في العالم العربي، حيث وجد على الدوام، قديماً وحديثاً، من يشكك بهوية الفلسفة المكتوبة بالعربية وينكر عليها أصالتها. مع أني بتّ أميل إلى مخالفة الرأى القائل بأن الفلسفة احتلت موقعاً هامشياً في الثقافة العربية الاسلامية. إنها كانت، على العكس، تلقى تقديراً عالياً في العصر الاسلامي الكلاسيكي، والدليل أن الخلفاء والسلاطين كانوا يتخذون وزراء لهم من بين الفلاسفة والحكماء لا من بين الفقهاء والعلماء. بالطبع تعرض الفلاسفة للضغوط في بعض الأحيان. ولكن ذلك شكل استثناءً وخرقاً للقاعدة. وهذا الخرق شهدته أثينا مهد الفلسفة عند إعدام سقراط، كما شهده أيضاً العصر الكلاسيكي في أوروبا عند إعدام الفيلسوف سبينوزا.

أعود بعد هذا الاستطراد لأبدأ كلامي على الفلسفة من اللغة، لا من الشيء الذي يعتبر أخص خصائص النشاط الفلسفي، عنيتُ به العمل على الأفكار وابتكار المفاهيم. طبعاً من نافلة القول أن الانسان يتميز، عموماً، بالفكر والفهم والتعقل. ولكن الفيلسوف هو من يهتم، على الخصوص، بالأفكار ويعمل على إنشاء عالم فكري تعمره الكائنات والشخوص المفهومية. بل يمكن القول إن الفيلسوف هو عشيق المفهوم. ومع ذلك فإنني سأدخل على الموضوع من باب الكلمات لا من جهة المفهومات. ذلك أن اللغة هي الأشد دلالةً على وجود الأشياء، أكانت كيانات ذهنية أم موجودات عينية، أجهزة مفهومية أم أدوات مادية.

ومسوغ الانطلاق من اللغة هو الطفرة المعرفية التي بدلت العلاقة بين الدال والمدلول،

أو بين المرجع والعلامة، انطلاقاً من نقد مفهوم التمثل أو التمثيل. ومؤدى النقد هنا أن اللغة لم تعد مجرد ممثل للمعرفة، كما أن المعرفة لم تعد مجرد تمثل للأشياء. بكلام آخر لم تعد اللغة ممثلاً للتمثل ذاته. بل أصبحت إمكاناً للوجود بقدر ما تجسد بيئة للفكر أو وسطاً للفهم. وإذا شئت أن أتأول ذلك أقول بلغتي: إن علاقة الانسان بوجوده هي علاقة لغوية، سواء اتصل الأمر بالعقل أو الحس، بالوعي أو اللاوعي، بالمعرفة أو بالممارسة.... من هنا يمكن القول بأن اللغة هي مفتتح الوعي، وبأن الوعي بالأشياء هو نشاط رمزي لغوي.

وهذا الحدث المعرفي الهام، والأحرى القول هذا الحدث الانطولوجي، الذي خربط العلاقة بين اللغة والفكر، يحمل على تجاوز ثنائية المتعالي والتجريبي. وهي ثنائية قامت أساساً على تغييب دور اللغة في فاعلية الفكر ونشاطه المفهومي. بيد أن العامل اللغوي هو عائق وجودي يعني الاعتراف به، أنه لا حياة للأفكار من دون الكلمات، تماماً كما أنه لا انفصال للماهيات عن المعايشات. ولهذا فالكلام على الأفكار المتعالية والمفاهيم الصرفة ينطوي على حجب لوجود اللغة هو تغييب لأرض الفكر وجسد المفهوم، كما ينطوي من جهة أخرى على اختزال للتجارب الوجودية هو عبارة عن تجريد لما يحدث بإحالته إلى مجرد شكل منطقي أو كائن رياضي. وفي كلا الحالين يجري إقصاء للفلسفة، إما لصالح اللاهوت حيث يمارس تغييب الموجود وراء علله وأسبابه، وإما لصالح المنطق والرياضيات حيث يمارس تجريد الموجود من ثقله وكثافته. والفلسفة تبتعد عن اللاهوت قدر ابتعادها عن الرياضيات: تبتعد عن اللاهوت من حيث علاقتها بالمفهوم، فيما تبتعد عن الرياضيات والعلوم من حيث علاقتها باللغة، لتقترب من الفن والشعر. معنى ذلك أن العمل الفلسفي يصدر عن تجربة فريدة لا يمكن تكرارها أو تعميمها، كما يجري مثلاً تعميم المعارف في المنطق والرياضيات والفيزياء. وعلى قدر تفرد التجربة الفلسفية تكون عالميتها. وتلك هي المفارقة لدى الفيلسوف كما هي لدى الشاعر أو الفنان. كل واحد من هؤلاء يصنع كونيته بقدر ما يمارس أحديته، أي بقدر ما يتفرد فيما ينجزه ويغدو واحداً أحداً لا نظير له.

ولأن التجربة الفلسفية هي كذلك، لا يمكن الافصاح عنها من دون ابتكار لغوي يطال المصطلح والعبارة كما يطال الاسلوب والتراكيب. أي لا يمكن إخراج هذه التجربة مخرج الوجود من دون تشكيل نص بكل ما للكمة من معنى. إن الفلسفة هي هنا على النقيض من العلم. فالعمل العلمي نموذجه المعادلة الرياضية. ولهذا لا أهمية للنص في التعبير عن التجارب العلمية. أما الفلسفة فهي تتجسد في النهاية بنص يتمتع بالفرادة

والأهمية، تماماً كما هي حال النص الأدبي أو العمل الشعري. ولهذا لكل فيلسوف كبير لغته وأسلوبه. كل مفكر يكتب تجربته بتشكيل نصه الفريد المميز. وهذا شأن التجارب الوجودية: كل تجربة أصيلة تُملي لغتها الخاصة.

* نص عربي لفلسفة عربية

أخلص من ذلك إلى ما يعني إشكالية الفلسفة العربية لأقول: لا مجال لكتابة فلسفة عربية معاصرة من دون تشكيل نص عربي، يكتب به صاحبه تجاربه ويفصح عن علاقته بالواقع والعالم. وتشكيل نص عربي حديث يطرحالعلاقة مع النص العربي القديم، كما يطرح العلاقة مع النص الغربي الحديث. مع النص العربي، لأنه لا مجال للانقطاع عن القديم الذي يفرض نفسه بقدر ما يحضر كجذر ثقافي أو كرأسمال رمزي. ومع النص الغربي، لأنه لا يمكن القفز فوق منجزات الحداثة والمعاصرة التي تفرض نفسها على من يريد الانتماء إلى العصر والانخراط في صناعة الأفكار أو في ورشة الحضارة. ومن يقفز تلك المنجزات هو كمن يُبقي على المحراث الخشبي في عصر تستخدم فيه الجرارات الآلية بل الجرافات الضخمة والحفارات العملاقة. وهكذا فالقديم يمثل ذخيرة وإرثاً، بقدر ما يمثل الحديث عدة لا غنى عنها للبحث والتنقيب.

ونحن لا نعود إلى الماضين لكي نفكر مثلهم، بل لكي نفكر فيما لم يفكروا فيه؛ ولا نرجع إلى المحدثين لكي نكون نسخة عنهم، بل لكي نصنع حداثتنا ونمارس حضورنا الفكري. وفي كلا الحالين نحن إزاء نصوص يمكن التعامل معها كإمكانات للفكر والعمل لا أكثر ولا أقل. ولهذا لا مجال لكتابة نص فلسفي حديث بلغة عربية قديمة، أي لا نص يتشكل من دون تجديد في المصطلح واللغة. وفي المقابل يستحيل تشكيل نص حديث هو مجرد ترجمة للنص الغربي. طبعاً يمكن تعريب المصطلحات واقتباسها عن الأجنبية. ولكن للأمر حدوده، أي لا يمكن لأحدنا أن يكتب نصاً حافلاً بالمصطلحات الجديدة، أكانت معرّبة أم مولدة. فلو أخذنا فيلسوفاً ككنط، نجد أن المصطلحات التي ابتكرها لا تعدو العشرة، بينما نقع على مؤلفات عربية معاصرة يستعمل فيها أصحابها عدة مصطلحات جديدة في الصفحة الواحدة، الأمر الذي يُغرق الخطاب في الفوضى الدلالية. ولا شك أن مثل هذا الافراط في التعريب أو التوليد يهدر كينونة النص، إذ يجعل منه نصاً لا هو بالمترجم ولا هو بالمولّد.

لا مندوحة إذن من أن يتشكل النص الفلسفي الحديث على نحو يجري معه تحديث اللغة والفكر في آن. وتشكيل مثل هذا النص باللغة العربية يعني استبعاد الخطاب الحداثي

الرديء الذي هو نص أسيء تعريبه أو شرحه، كما يعني استبعاد الخطاب المكتوب بلغة العصر العباسي، لأن مثل هذا الخطاب المتماسك في الظاهر والخالي من التجديد، يخلو من الحدوس الخلاقة والأفكار الخصبة. إن النص الحديث يضرب بجذوره في النص القديم، بقدر ما يتفاعل مع النصوص الغربية الحديثة. وبذلك يجري تجاوز موقفين: موقف الحداثي المزيف الذي يعتقد أن الحداثة هي الانقطاع الجذري عن الماضي؛ وموقف المحافظ المغلق الذي يرفض الانجازات الفكرية التي تحققت في الغرب بحجة مقاومة الغزو الثقافي. كلاهما، أعني الحداثي المزيف والمحافظ المغلق، عاجز عن الابتكار التجديد، الأول لأنه لا يحسن التعامل مع أصوله. والثاني لأنه يقيم في قوقعته. قد يُعنى بالمحافظة أهل السياسة وذوو العقائد وحراس الهوية والذاكرة واللغة، أما المبدع والمجدد فلا شأن له بالمحافظة. إذ هو يفكر دوماً بالخروج والمغايرة، ويسعى إلى الابتداع والابتكار، بطرح الاسئلة على نفسه وممارسة هويته بطريقة حرة مفتوحة، تتيح له أن يصير دوماً على غير ما هو عليه.

المهم في النهاية، سواء تعلق الأمر بالتراث أم بالحداثة، بالنصوص العربية أم بالنصوص الغربية، هو أن نتعامل مع الأشياء والمفردات بصورة انطولوجية، لا بصورة أيديولوجية، لاهوتية أو تقديسية. فالتراث يُحافظ عليه لا لذاته، بل لكونه إمكانية للوجود، أي للتفكير والعمل. والقدامى نقرأهم لا لذاوتهم، بل لكي نجدد معرفتنا بأعمالهم وبالمعرفة، أو لكي نوسع فهمنا لنصوصهم وللفهم، أو لكي نغيّر علاقتنا بفكرهم وبالفكر والحقيقة. كذلك، فنحن لا ننخرط في الحداثة لذاتها، بل لكي نخرج مخرجاً أكثر غنىً ومعرفة وقوة وحضوراً، في علاقتنا بالعالم والأشياء.

* الفلسفة والحقيقة

أنتقل إلى الكلام على علاقة الفلسفة بذاتها. وهذه العلاقة تمر في أزمة تطال مهمة الفلسفة وجدواها بقدر ما تشكك بوجودها بالذات. والدليل أن فيلسوفاً كبيراً كهيدغر عدّ نفسه مفكراً لا فيلسوفاً، فضلاً عن الذين يتكلمون عن موت الفلسفة دفعة واحدة. بالطبع ليست هذه الأزمة هي الأولى. فتاريخ الفلسفة يشهد على أن هناك أزمة في كل مرة يصار فيها إلى إصلاح الفلسفة أو تجديدها أو إعادة تأسيسها. ومع كل محاولة من هذا النوع يُعاد تعريف الفلسفة، لأنه مع كل محاولة فلسفية كبرى يتشكل عالم مفهومي جديد، يحمل على إعادة ترتيب العلاقة بالعالم والأشياء وبالفلسفة نفسها.

بيد أن الأزمة التي تمر بها الفلسفة منذ عقود تختلف عن سابقاتها. إنها ليست أزمة

إصلاح أو تأسيس أو تثبيت، كما كان الأمر مع ديكارت أو كنط أو هوسرل. إنها أزمة وجود تسببت بها زعزعة الثوابت المستقرة في الذاكرة الفلسفية، منذ أفلاطون، تحت مطرقة النقد الحفري والتفكيكي الذي يمارس منذ نيتشه على الأقل. لقد جرى فعلاً تفكيك الفلسفة كمؤسسة للحقيقة أو كخطاب للكينونة أو كملكوت للعقل أوكسُلَّم للقيم، ما جعل الحقيقة تبدو أقل حقيقيةً، والمعنى أقل قصدية، والعقل أقل معقولية، والأنا أقل وعياً، والكائن أقل حضوراً.... بل إن المفهوم ذاته تعرض للنقد والتفكيك، فهو لم يعد مجرد تصور ذهني أو شكل محض أو إمكان قبلي أو مبدأ متعال. لقد أصبح عبارة عن استراتيجية معرفية هي قراءة للحدث أو عقلنة للنشاطات أو أداة للتشكيل أو للفعل والتأثير.

وبالاجمال لقد تغيرت صورة الفيلسوف: لم يعد مشرعاً للعقل، أو قاضياً يحكم بين الصدق والكذب، أو محققاً يتثبّت من صحة الوقائع، أو مهندساً يبني عمارة فكرية، أو شاهداً يحمل مشعل العدالة والحرية. قد يمارس الفيلسوف هذه المهام بشكل أو بآخر، ولكن النموذج الغالب الآن هو أن الفيلسوف يمارس مهمته كرحالة يدشن حقولاً جديدة لاستنبات المفاهيم، أو كمسّاح يعيد رسم خريطة الافكار، أو كأثري يحفر في طبقات الأقوال، أو كمفكك لأبنية المعنى ومركزية الأنا، بل يبدو لي كناشر فضائح، وذلك بقدر ما يدخل دوماً إلى تلك المناطق المرذولة من قبل العقل، أو يكشف عن المستندات السرية للخطابات، أو يمزق الأقنعة التي يتوارى خلفها اللاعبون على المسرح. وهكذا لم يعد الفيلسوف يمارس مهمته كباحث عن العلل الأولى أو الحقائق المطلقة أو الطبائع الثابتة أو الماهيات المتعالية أو القيم الأزلية. إنه لا يتكلم على ماهية الحقيقة أو العقل أو الذات أو الكائن، بقدر ما يكشف عن ألاعيب الحقيقة وفضائح العقل وخداع الذات أو نسيان الكائن. بكلام أوضح: من هذه الوجهة وبهذا الفهم للفلسفة، لا نبحث مثلاً عن الحقيقة لكي نقبض عليها، وإنما نبحث عن علاقتنا بها التي هي علاقتنا بفكرنا في الوقت نفسه. ولا نبحث عن العقل المحض لكي نعرف متى يصح استخدامه ومتى لا يصح، وإنما نبحث في أشكال العلاقة بين العقل ولا معقوله. كذلك لا نبحث هنا عن المفهوم الواضح المتواطىء مع موضوعه، وإنما نبحث عن الكيفية التي يتشكل بها المفهوم والموضوع في آن. باختصار، لا نبحث هنا عن جواهر الأشياء، بقدر ما نبحث عن صلات تُنسج وتتشكل بينها. وبقدر ما نبحث عن هذه الصلات، فإننا نسهم في تشكيلها في النص والخطاب. فالنص يخلق الأشياء بقدر ما يتكلم عليها.

* الفلسفة خلق لا تأسيس

بهذا المعنى لا تعد الفلسفة تأسيساً لمدرسة، بل هي نبش للأسس وتعرية للأصول

وفضح للبداهات، إذ البداهات هي دوماً غير معقولة، والأصول خرافية، والأسس خفية وغير منكشفة. الأحرى القول إن الفيلسوف يخلق أكثر مما يؤسس. وهو يخلق بإيجاد مناخ فكري أو تكوين وسط مفهومي أو إحداث أثر حقيقي، أي كل ما من شأنه أن يسهم في إغناء عالم المفهوم أو تفعيل أنماط العقلانية أو خلق مناخات للتفاعل المثمر أو مضاعفة إمكانات التبادل الحر للأفكار والسلطات والأشياء.

أما التأسيس فهو عمل السياسيين والأخلاقيين أو الدعاة والمبشرين، وكل الرجال العمليين. وإذا كان للفلاسفة والمفكرين أن يؤسسوا ويبنوا، أو كانت أعمالهم لا تخلو من فعل التأسيس والبناء، فما يتصدع في العمل الفلسفي هو أساسه بالذات، وما يتهافت هو البناء والنظام والعمارة. والحال فما الذي بقي مما بناه أفلاطون؟ وما الذي ذهب؟ لقد زال كل ما استحال في فكره مذهباً أو معتقداً أو أدلوجة، وبقي النص الأفلاطوني الذي لا ينفك عن توليد قراءاته وتأويلاته. كذلك الحال عند أرسطو: لقد انهار نظامه الفلسفي وبقيت المفاهيم التي ابتكرها كالمادة والصورة والقوة والعلة. وهذا شأن محاولات التأسيس والتنظير. كلها تؤول إلى السقوط والزوال، كمحاولة هوسرل، مثلاً، تحويل الفلسفة علماً صارماً. وحدها المخلوقات الفلسفية هي الباقيات، عنيت بها المفاهيم العاملة في حقل الفلسفة، كمفهوم الأنا والقصدية أو الإحالة أو الشرط أو العود الأبدي... أو التفكيك، وسواها من المفاهيم التي يتشكل منها تاريخ الفلسفة. والمفهوم يقع في التاريخ بقدر ما يتفلت من ضروراته. إنه مطلق ونسبي في آن. مطلق من حيث الموقع الذي يشغله على صعيد الفكر ولا يشغله مفهوم سواه. ونسبي من حيث علاقته بالمفاهيم الأخرى، أو من حيث علاقته بالمفاهيم التي تندمج فيه وتسهم في تشكيله. ولهذا فالمفهوم هو شبكة من العلاقات والتراكمات. والأهم من ذلك أن المفهوم لا ينسلخ عن أرضه وجسده، أي عما منه وبه ينسج ويتشكل، عنيتُ النص. وإذا كان المفهوم يحيل إلى المؤلف من حيث المنشأ وإلى المرجع من حيث الغاية والمآل، فإنه لا ينفك عن النص من حيث القوام والمادة. وكما أنه لا خلق بلا مواد، فلا مفهوم يُخلق من دون نص. وإذا كان الفيلسوف هو خالق من حيث علاقته بالمفاهيم، فإنه ناسخ أو مرمّم من حيث علاقته بالنص.

* رهان لا إلتزام

لا يعني ذلك أن الفيلسوف لا يلتزم بشيء سوى ما يخلقه، بقدر ما يعني أنه يلتزم مواصلة التفكير، سواء بابتكار أفكار جديدة، أو بتغيير شكل التفكير ونمطه، أو بإعادة صياغة الاشكالات الفكرية العالقة. بهذا المعنى المفكر هو صانع ومنتج أكثر مما هو

داعية ومروج. إنه حقاً مصنع للأفكار. وأفكاره ربما تشغل سواه أكثر مما تشغله هو. وهنا تكمن أهميته، أي لا في الأفكار ذاتها، بل في قدرته على إنتاجها أو على خلق المناخ المؤاتي لإنتاجها.

ولهذا لا يتعلق المفكر بفكرة معينة، ولا يلتزم بمشروع فكري خاص. إنه، بالعكس، يمارس فاعليته بالانفكاك عن الالتزامات العقائدية والمشاريع الفكرية. ذلك أنه إذا كان في كل تفكير جانب غير مُفكّر فيه، فإن ممارسة التفكير بصورة منتجة وفعالة تعني أن يُخضِع المرء، للنقد والفحص، أجهزته الفكرية وكل ما يفكر به وفيه، بغية الكشف عما تمارسه أشكال الفكر وأنظمة المعرفة من النسيان والاستبعاد.

هكذا فالمفكر يمتلك القدرة على التجدد، سواء بإنتاج أفكار جديدة، أو بخلق شروط جديدة للتفكير، أو بنسج علاقات جديدة بينه وبين فكره. فإذا كفّ عن أن يتغير ويختلف عن ذاته وفكره، تحول إلى مجرد داعية أو مبشر. ومقتل الفكرة أن تمسي معتقداً ندعو إليه أو نظرية نسعى إلى تعميمها أو شعاراً نتعلق به.

من هنا يفكر المفكر، غالباً، ضد منطق العقائد والدعوات، حتى لو تعلقت الدعوة بالحرية أو الديموقراطية أو العقلانية أو الحداثة، فضلاً عن الحق والحقيقة والعدالة. فالتعامل مع الأفكار بمنطق العقيدة والدعوة والنضال، يجعل منها أنساقاً مغلقة أو قوالب ضيقة أو هياكل فارغة أو أنظمة استبدادية أو سلطات لاهوتية قدسية، على ما يتعامل غالباً أصحاب الدعوات والمشاريع مع أفكارهم ومفاهيمهم. إنهم يقيمون مع العقل علاقات غير معقولة، ومع الحرية علاقات إرهابية، ومع الحداثة علاقات تقليدية، ومع الحقيقة علاقات أسطورية أو لاهوتية.

بالطبع إن المفكر، شأنه شأن بقية الناس، يُعنى بالدفاع عن الحقوق والحريات والهويات، بقدر ما ينخرط في واقعه أو يتجذر في بيئته، وبقدر ما ينساق إلى خوض السجالات دفاعاً عن مواقفه، بل عن أفكاره ذاتها. ولكنه إذ يفعل ذلك، فإنه يتصرف، لا كمفكر، بل كداعية أو مبشر أو مناضل. وثمة فارق بين المهمّتين. فالداعية، فيما يدافع عن أفكاره ومُثله، يقيم معها صلة تماهٍ أو تحزب أو تقديس أو فداء، وكل ذلك يعطل حركة الفكر ويجري على حساب الفكرة نفسها، كما هي الحال، مثلاً عند من يلتزم الدفاع عن الحرية والحقيقة. فبقدر ما يكون التزامه قوياً ودفاعه فعالاً تخسر الحرية وتخسر الحقيقة، وتلك هي المفارقة. فنحن بقدر ما نتعصب لمقولاتنا ونسعى إلى الترويج لها، ننقلب عليها ونعمل علي إفقارها.

أما المفكر فإنه يسير باتجاه مخالف، فلا يلتزم بشعار فكري معين، بقدر ما يعمل على

تبيان ما يخفيه الالتزام والنضال من تعاملات سحرية أو ممارسات تقديسية أو علاقات استبدادية أو نزعات إرهابية. هذا هو الالتزام عند من يفكر، بل هذا هو الرهان: فك الاشتباك بين المفكر والمبشر، بين العارف والمتنبىء، بين العقل والخرافة، أو بين المعنى والقوة، أو بين الحرية والسيطرة. من هنا يلتبس في العمل الفكري اللعبّ والجدّ، المغامرة والحساب، النشوة والمعرفة، المشيئة والحقيقة. ومن هنا أيضاً أهمية المفكر في مواجهة المبشر، داخله وخارجه. فما أقل المفكرين وما أكثر المبشرين والمدافعين عن القيم العليا والقضايا الكبرى. بيد أنه بقدر ما يندر المفكرون ويزدهر المبشرون تضيق الفسح وتتقلص الفرص وتتناقص الحقوق وتتراجع الحريات. لأن مآل التبشير والترويج والتعميم، سواء تعلق الأمر بالفكر الفلسفي أم بسواه، هو الختم على العقل وتجميد علاقة المرء بفكره أو تشبيء علاقته بذاته.

* ناقد الحقيقة لا مرآتها

أعود إلى القول بأن التفلسف يمارس الآن بصورة مختلفة. فيما مضى كان الفيلسوف هو الناطق باسم الحقيقة أو مرآتها أو شاهداً عليها أو شهيداً من أجلها. ولكن هذه الصورة انكسرت الآن. نحن إزاء نموذج جديد هو ناقد الحقيقة الذي يعمل على تفكيك خطابها أو هدم مؤسساتها أو فضح ألاعيبها أو فتح سجلاتها المطوية.

ونقد الحقيقة يمكن أن يتم من مدخل الخطاب أو من جهة الوقائع. من مدخل الخطاب، لأن النقد يكشف عن الخداع الذي يمارسه خطاب الحقيقة بنسيان ذاته وحقيقته، أي يكشف عن مدى الخلط بين خطاب الحقيقة وحقيقة الخطاب. وهذا ما فعله سقراط من وراء زعمه الدفاع عن الحقيقة: لقد مارس سفسطةً خفية، بقدر ما أخفى سلطة نصه، وبقدر ما نصّب نفسه مرجع الحقيقة والناطق باسمها.

كذلك يمكن الدخول على نقد الحقيقة من جهة الوقائع. لأن الوقائع تصدم وتزلزل في مواجهة الكلام الذي يزدهر ويتراكم حول الحقيقة. بمعنى أن ما يحدث، يحدث دوماً على نحو يبدو معه الفكر أبعد ما يكون قدرة على التوقع، وأقل ما يكون قابلية للتحقق. وفي الامكان، مثلاً، الدخول من هذا المدخل لتفسير صمت هيدغر، في مواجهة الذين طلبوا إليه الاعتذار عن تعامله مع النظام النازي. فموقف هيدغر هو سكوت على الحقيقة بقدر ما يسكت خطاب الحقيقة على سفسطته، وبقدر ما يتستر أهل الحقيقة والحق على ممارستهم الادعاء والزيف والبهتان والانتهاك. وما حدث يشهد على ذلك، عنيتُ أن المثقفين الذين دانوا موقف هيدغر، لم يحسنوا سوى السكوت على انتهاك الحقوق

واغتصاب الحريات وممارسة البربرية بأبشع صورها.

على كل حال، إن نقد الحقيقة، سواء أتى من جهة الخطاب أم من جهة الوقائع، يجعل الحقيقة أقل حقيقيةً في كلام الفلاسفة، كما يجعلنا نغير مفهومنا لها وعلاقتنا بها، بحيث لا نفهمها على نحو أحادي لاهوتي، وبحيث نكون أقل ادعاءً بامتلاكها. فوضع الحقيقة مقابل الخطأ هو تبسيط، وادعاء امتلاكها أو احتكار تمثيلها هو تمويه وخداع. فالحقيقة ليست ما ننفيه أو نثبته، بقدر ما هي تجاربنا وعلائقنا بالعالم. ولهذا فهي شيء يقيم أبداً بين الواقع واللامتوقع، بين ما حدث وما يمكن أن يحدث. إذن هي لا تنفك عن الحدث. ولا جدوى من نفي الحدث، بالسؤال عنه: لم حدث؟ أو بالاحتجاج عليه بالقول: ما كان ينبغي أن يحدث. فما يحدث له حقيقته. ولا يسعنا إلّا العمل من أجل فهمه واستيعابه، لإعادة ترتيب علاقتنا بالحقيقة. وحده صاحب العقل المغلق يتعامى عما يحدث لكي تصدق تعاليمه أو تصح مقولاته. وأما صاحب العقل المنفتح والفكر الحيوي، فإنه يقرأ ما يحدث لكي يحيله إلى عالم مفهومي ويسهم في إعادة تشكليه، بقدر ما يقرأ فيه ما لم يُقرأ. فالحدث هو كالنص جملة احتمالات واجتماع ممكنات. بذلك لا ينفي المرء ما يحدث ولا يصادق عليه. بل يسعى دوماً إلى صنع الحدث بإنتاج حقائق جديدة.

لا مهرب إذن من الحقيقة. فنحن نقع فيها بقدر ما ننتقدها. وهذا شأن النقد المنتج للحقيقة، إنه لا ينفي الحقيقة، بقدر ما يكشف عن صلات جديدة بها أو يقيم علاقات مختلفة معها. ولهذا نحن لا ننفك عن العودة إلى الحقيقة للكلام عليها، شأنها بذلك شأن سواها من الثوابت الفلسفية كالوجود والذات والعقل.... ولكن من يعود إلى الحقيقة، لا بد أن يصدر عن تجربة حقيقية تتيح له أن يلج إليها من منطقة جديدة، أو يعالجها بطريقة مختلفة، أو يواجهها بعدة مفهومية أكثر فاعلية، وإلّا كانت الاستعادة جهلاً بالعلاقة بين الحقيقة والفلسفة، أو كانت مجرد تزويق بلاغي أو تهويم دلالي أو هذر ماورائي أو هشاشة مفهومية، عنيت بالتحديد هشاشة انطولوجية.

* الفيلسوف ليس معلّماً

وإذا كان الفيلسوف فقد مصداقيته كمحقق أو كناطق بالحقيقة، فإنه فقد أيضاً مصداقيته كمعلم أو كمرشد ومنقذ، أي كقائد فكري يقدم للبشر الأفكار التي يمكن على أساسها أن يقولبوا حياتهم وينظموا اجتماعهم لتحقيق العدالة والحرية والسلام والسعادة. إن مثل هذه الفكرة لم توصل إلى نتيجة. بل بدت مدمرة بقدر ما تم تجاهل الواقع ونفي

العالم بواسطة النظريات الفلسفية والتنظيرات الايديولوجية. فعالم الانسان لا يأتي إلّا بالمفاجىء وغير المتوقع. بل يمكن القول بأنه بقدر ما يزداد الاستغراق في التنظير والتجريد، تقل القدرة على التوقع وتقل السيطرة على الوقائع. لأنه لا نظرية محكمة تخلو من اعتباط أو استبعاد أو اختزال. ولأنه لا مقولة تتسق إلّا على حساب الواقع المعاش الذي يفاجىء العقل ويخربط المعادلات والحسابات.

طبعاً، من نافلة القول بأنه لا ممارسة بلا نظرية، ولا فاعلية من دون شكل من أشكال العقلنة، للنشاطات والتصرفات، يتيح الحصر والضبط والتنظيم، نمذجةً أو قولبةً أو برمجةً. ولكن النظريات والنماذج والبرامج تبدي دوماً عجزها وتكشف عن عوراتها إزاء تطور الوقائع وانفجار الحوادث. وهذا ما يجعل نقد أشكال العقلانية وأنماط التفكير مهمة دائمة. ولا يعني النقد مجرد استبدال فكرة بأخرى أو عقلانية بسواها. وإنما يعني، بالدرجة الأولى، إقامة علاقة جديدة مع الافكار تكون عملانية إجرائية مركبة مرهونة بما يقع أو مفتوحة على ما يحدث، علاقة تتيح تجاوز أطروحة هيغل حول مماهاة العقل والواقع. فالأفكار ليست الواقع بالذات. وإنما هي معادل رمزي للواقع. وهي تسهم في تعيينه بقدر ما تعمل على حجبه. والأحرى القول إن الأفكار هي أدوات لتحويل الواقع.

ولأن الأفكار لا تنطبق على الواقع، فهي لا تُطبّق. ولأن المفاهيم لا تتواطأ مع ذاتها، فهي تنطوي دوماً على ما هو غير مفهوم. وحدها المعلومات والنظريات العلمية قابلة لأن تُعلَّم أو تُطبَّق أو تُعمَّم. أما الأفكار فهي تُعاش وتجرب ويعاد تشكيلها باستمرار، كما هو شأن الديموقراطية أو العلمنة أو العقلانية أو الحداثة. لأن الفكرة، أياً كان طابعها الكلي أو الضروري، لا تخلو من فرادة، أي لا تنفك عن علاقة الفرد بذاته وجسده، بالنظراء والانداد، بالعالم والأشياء. والذين فكروا بتعليم البشر، أو بتطبيق الأفكار والنظريات، لم يحصدوا سوى سراب أو خراب، أكانوا أنبياء أم فلاسفة. والحال ما الذي حصل بمجيء الفلاسفة؟ لقد انهارت الديموقراطية بعد أفلاطون وأرسطو. وتكاثرت الحروب بعد كنط. وليس العالم بعد هيغل وماركس بأفضل منه قبلهما. وليست فرنسا أسعد حالاً بعد سارتر وفوكو. ولم تتحسن العلاقات بين المجموعات البشرية بعد ظهور فلاسفة الاختلاف.

لا يعني هذا الكلام إنكار أهمية الفلسفة من قبل امرىء لا يكف عن التفلسف. بل يعني بالدرجة الأولى تغيير علاقتنا بالفلسفة. فالفيلسوف لا يحتكر قول الحقيقة، ولا يبني مدينة فاضلة، ولا يغير العالم نحو الافضل، ولا يهدي الناس إلى طريق السعادة. فلا أحد يُعلّم أحداً كيف يصنع نفسه أو يحقق سعادته. وهنا أيضاً تبدو الفلسفة على خلاف العلم. فإذا كان العلم سبيلاً لانتاج الحقائق وصنع الأدوات وتحقيق التقدم، فإن الفلسفة تنفتح

على الحيّز الاخلاقي أو الجمالي. فهي كالشعر والفن تجربة فريدة يعبر بواسطتها المرء، المسمّى فيلسوفاً، عن شكل اهتمامه بذاته، أو عن طريقة تعامله مع الحقيقة، أو عن نمط ممارسته لوجوده، من خلال الأثر الذي يتركه وراءه، عنيتُ النص الذي هو الحقيقة الوحيدة الباقية أمامنا وفي ما تناولنا، نحن الذين نحب الفلسفة أو نمارس التفلسف. والنص الحقيقي يخلق مناخاً للتفكير أو يفتتح صعيداً للفهم أو يفتح باباً للسؤال. على الأقل هو يشكل مادة للقراءة أو أداة للمعالجة. فمن قرأه واعترته الدهشة وشاء أن يدخل في علاقة معه، أتيح له كذات مفكرة، أن يمارس متعة القراءة وحرية التفكير، وقد ينخرط في اللعبة وينجح في المراهنة، فيجدد الفكر ويضاعف النص.

أقول مرةً أخرى: لا أقلّل من شأن الفلسفة التي تكتسب أهميةً مضاعفة، عند أهل الفكر، وفي المجتمع الذي يتصف بالحيوية الفكرية. وإنما القصد أن أهمية الفيلسوف لا تتأتّى من اليقين الذي يزوّدنا به. فهو ليس معلماً للحقيقة أو حارساً يحفظ لنا أَمْنَنا المعرفي. فهذه مهمة اللاهوتي والعقائدي عموماً. وأما الفيلسوف فهو يقيم مع الحقيقة علاقة خِلافية ملتبسة تجعله يضع، دوماً، ما يفكر فيه مثاراً للسؤال وموضعاً للإشكال. ولهذا فأنا لا أضع الفيلسوف مقابل السوفسطائي. بل أعيد ترتيب العلاقة بينهما على نحو يجعلني أقول: لا فيلسوف حقيقياً ما لم يقبع في داخله سوفسطائي يحرجه بالأسئلة والاعتراضات التي تمنعه من تحويل علاقته بفكره إلى مرجعية تمارس الاستبداد باسم الحقيقة. هذا ما كان من شأن أفلاطون: فالسوفسطائي هو وجهه الآخر، ولولاه لما كان سقراط. بل هذا ما فعله سقراط بالذات، أعني أن أهميته ليست في كونه معلماً للحقيقة، بل في كونه ناقداً للسوفسطائيين الذين مارسوا الاستبداد بنفي الحقيقة، مشكلين بذلك الوجه الآخر للذين يدّعون امتلاك الحقيقة. ففي كلا الحالين تمارس علاقة استبدادية أو إرهابية مع الحقيقة. ومهمة الفيلسوف أن يعمل على فضح مثل هذه العلاقة. هذا شأنه: أن يمارس تفكيره على نحو يحول دون تحويل الأفكار إلى مدرسة أو مؤسسة. ولا شك أنها مهمة ملتبسة، مهمة الدفاع عن الحقيقة بنقدها، وممارسة حرية التفكير بالتحرر من سلطة الأفكار، أو الوقوف ضد احتكار الحقيقة على نحو يبدو وكأنه احتكار لها ونطق باسمها.

* هابرماس وفوكو

لا شك أن الذي ينظر إلى الفلسفة بعين تقليدية، بوصفها مذهباً أو نسقاً أو مدرسة أو أدلوجة، يستبعد من مجال التفكير الفلسفي كل ما كتبه أو يكتبه أهل الحفر والتفكيك.

فالذي يرى أو يفكر بعقلانية أرسطو والفارابي، أو بيقين الأنا الديكارتي، أو بعقل كنط المعماري، أو على غرار نسق هيغل المنطقي، أو من خلال منظور ماركس الايديولوجي، لن يرى فلسفة فيما أنجزه نيتشه أو فوكو أو دريدا. بل سيرى في نتاج هؤلاء عبثاً أو نزعة عدمية تهدم أسس العقل وتتعارض مع العقلانية بالذات، كما يرى الكثيرون من المثقفين الغربيين والعرب على السواء. وهناك فلاسفة ذوو شهرة، كهابرماس، أخذوا على فوكو مثل هذا المأخذ. ومع أن هابرماس هو صاحب نظرية في «العقل التواصلي»، فإنه لم ينفتح على الانجاز الفكري الذي تحقق مع ميشال فوكو. بل تعامل معه بمنطق الدحض والنفي. بيد أن العمل الفكري الهام هو نص لا يدحض ولا ينفى. ومن يعمل على دحضه هو كمن يرشق قلعة حصينة بحصىً من خارجها. ومن يسعى إلى نفيه لا ينفي سوى نفسه من دائرة الحقيقة.

ولهذا لم يأت هابرماس بالجديد في نقده. فالنقد المنتج للعمل الفكري والفلسفي لا يقوم على نفيه أو تثبيته، بل يقدم لنا إمكانية للتفكير تتيح لنا أن نعرف ما لم نكن نعرفه من أمر الفكر والنقد والفلسفة.

هكذا لم يشأ هابرماس أن يعترف لفوكو بما أنجزه. لقد تعامل معه بعقلانية عصر الأنوار. في حين أن فوكو انخرط في تجربة فريدة أصيلة قامت على نقد التراث التنويري، وشكلت مغامرة من أهم وأخطر مغامرات العقل في هذا القرن. وهذه المغامرة الفكرية المدهشة أتاحت لفوكو أن يكشف عن الجوانب المعتمة في فكر الأنوار، بقدر ما مكنّته من اقتحام مناطق للفكر كانت عصية على التفكير، أو ارتياد آفاق للمعرفة لم تكن معروفة، أو استكشاف علاقات مع الحقيقة لم تكن منكشفة.

من هنا لم يكن فوكو، في نقده، مضاداً للتنوير. بل هو، على العكس، رأى ما لم يره أهل الأنوار، بمعنى أنه حاول توسيع العقلانية بمد رقعة العقل إلى مناطق جديدة كانت مجهولة أو مهمّشة أو مرذولة. وبالاجمال فإن الذين ينتقدون فوكو، بوصفه ضد العقلانية والتنوير، إنما يتسترون على عقلانيتهم الضيقة، ويحاولون حجب المحتجب أصلاً. أما الذين ينظرون بعقل مفتوح ويرون بعين نقدية، فإنهم يكتشفون بأن نقد العقلانيات المتراكمة منذ عصر النهضة على الأقل، هو عمل يرمي إلى ايقاظ الفكر من سباته العقلي والتنويري. أقول ذلك لأن للتنوير حجبه وللعقل لا معقوله، ما دام في كل رؤية ثمة ما لا يُرى. ولهذا فإن النقد يحملنا على تغيير موقفنا من العقل بقدر ما يكشف لنا عن علاقتنا اللامعقولة به. بكلام أوضح نحن نقيم علاقة لا معقولة مع العقل، بقدر ما نتعامل معه بوصفه جوهراً خالصاً من شوائب اللامعقول. آن لنا أن نتحرر من هذه الرؤية الماورائية

الجوهرانية للعقل، لكي نرى إليه في علاقته بكل ما ينفيه أو يستبعده. وعندها لا يكون الرهان بنفي اللامعقول أو استئصاله، بل بالعمل الدائم على فك الارتباط بين العقل وما ينتجه من أشكال اللامعقول.

* ما بعد الحداثة

إذن ليست المسألة أن هناك من يقف ضد منجزات التنوير والعلمانية والحداثة. إنها، بالعكس، أن نرى ما لم يره أهل الحداثة، وأن نفكر فيما نفوه من نطاق التفكير. وبهذا يتبدى الفرق بين الحداثة وما بعد الحداثة، عنيتُ أن المفكر المنخرط في تشكيل ما بعد الحداثة، لا يفكر بنفي ما سبق من أفكار ومفاهيم وفلسفات، قديمة أو حديثة، بقدر ما يهتم بالكشف عن العلاقات التي أقامها الفكر مع الحداثة والعقل والفلسفة، بغية تغيير هذه العلاقات ونسج علاقات أخرى مكانها. بتعبير آخر، إن تشكّل ما بعد الحداثة لا يعني مجرد استبدال الرؤى والمفاهيم والمناهج والعقلانيات بسواها، بقدر ما يعني موقفاً جديداً مغايراً من الحقيقة والمعرفة والعقل والذات.. بهذا المعنى تستوي الحداثة وما قبلها، إذ في كليهما تشتغل البداهات نفسها، كمفاهيم الحضور والتطابق والتمثل، وتُقام العلاقات ذاتها مع الأفكار، أقصد تُعامل الأفكار على نحو جوهراني أو ماورائي أو أحادي أو لاهوتي أو دغمائي. والتغير الذي حصل فيما بعد الحداثة، قد حدث على هذا المستوى أو في هذه المنطقة: إنه تفكيك ما ينطوي عليه خطاب الحداثة والقِدامة من البداهات والأوهام. ونقد نيتشه للحقيقة هو خرق للحداثة يسبق فيه الحداثيين الذين أتوا بعده، مما يعني أن الحداثة الفكرية هي ذات طابع مفهومي أكثر مما هي ذات طابع زمني.

من هنا يمكن القول بأن الانتقال من الاهتمام بالأفكار إلى التفكير في نمط التعلق بها، ربما يشكل أهم تطور شهدته الفلسفة في العصور الحديثة. فالفكر هو أيضاً واقع. وهو ككل واقع، يمتلك كثافته وتاريخيته. وإذا كان الاهتمام، فيما مضى، ينصب على معرفة قوانين الفكر الحق لمعرفة قوانين الواقع حق المعرفة، فإن الاهتمام ينصبّ، اليوم، على معرفة ما تستبطنه محاولات التفكير من لغونات صامتة أو ممارسات معتمة أو آليات لا شعورية أو تعاملات أسطورية.

وهكذا فنحن إذ نتفلسف اليوم، لا ننفي الحداثة الفلسفية، على غرار ما فعله الفلاسفة المحدثون إزاء الفلسفة القديمة، أو إزاء بعضهم البعض، كنفي كنط لديكارت مثلاً. وإنما

نمارس التفلسف بطريقة جديدة، وذلك بإقامة علاقة جديدة مع الفلسفة لا بوصفها مشروعاً أو مذهباً أو نظرية.... بل بوصفها التفكير في الصلات التي نقيمها مع المذاهب والنظريات والعقلانيات والبرامج والمشاريع.... ولا شك أن الذين يدخلون على الأمور من هذا المدخل، يرون فيما يُنتج ويكتب، اليوم، في المجال الفلسفي، فلسفة جديدة غير مسبوقة. وحدهم الذين يقيمون في قوقعتهم الحداثية أو الذين يرون بعين تقليدية، لا يرون ما يحدث على الساحة الفلسفية، أي ما أحدثه نُقاد الحداثة والعقلانية والفلسفة من تحولات أدت إلى فلق أسس المعرفة وكسر قوالب الفهم أو تفجير أنساق التفكير. ثمة أسئلة فتحتها الفلسفة المعاصرة تحمل على إعادة التفكير في كل عناوين الحداثة ومصطلحاتها، بقدر ما تنطوي على رهانات فكرية جديدة. ثمة نمط جديد من التفكير قد تكوّن، ينكسر معه المنطق التقليدي، منطق المماثلة والتمثل، أو منطق الجدل والتعالي، لكي يشتغل منطق آخر، تركيبي تعددي مفتوح على المهمش والمنفيّ والمنسي. ثمة مناطق جديدة قد تشكلت تتيح إمكانات وجودية لم تكن متاحة، تتغير معها طريقة تعاملنا مع العالم موقفاً وفكراً، سلوكاً وصناعة.

* الرهان الفلسفي في العالم العربي

وبوسعي أن أدخل من المدخل نفسه، على ما يكتب الآن، في المجال نفسه، في العالم العربي. أعرف أن هناك من يقول بأنه لم تكتب، بعد، فلسفة حديثة باللغة العربية، وبأن المكتوب منها لا يعدو كونه مجرد نسخ أو ترجمة أو إعادة إنتاج. وأنا لا أنفي النسخ، ولكن ليس بمعنى الاستنساخ، بل بمعنى التبديل والاختلاف. وبهذا المعنى لا كتابة لفلسفة جديدة من دون نسخ، لأنه لا كتابة أصلاً من دون نسخ، كما كتبت في موضع آخر، وكما كتب واحد من أهل الفلسفة، هو عبد السلام بنعبد العالي. بهذا المعنى أيضاً فالفلاسفة الفرنسيون المعاصرون هم ناسخون للفلسفة الألمانية، كما يلاحظ أيضاً أحد أهل الفلسفة عندنا، وأشير هذه المرة إلى محمد سبيلا.

ولكن الفلاسفة الفرنسيين، قد بدلوا وغيروا، فجددوا وابتكروا، سواء في مفهومهم للفلسفة أو في طريقة ممارستهم لها، إلى حد جعلها تبدو معهم على غير ما هي عليه، بل إلى حد جعل بعض الفلاسفة الالمان لا يرون فيها فلسفة من فرط جدتها وأصالتها. بالطبع لم يكن بإمكان الفرنسيين أن ينجزوا ما أنجزوه، لولا قراءاتهم للفلسفة الألمانية(*). ولكنهم

(*) بالطبع، لا يعني ذلك أنهم لم يقرأوا سواها. فميشال فوكو قرأ ديكارت أوّل ما قرأ، وقرأ أفلاطون آخر ما قرأ.

لم يتعاملوا معها كسلطة معرفية أو كيقين فلسفي، بل تعاملوا معها، كمادة للعمل، أو كإمكان للتفكير، فقرأوا فيها ما لم يُقرأ، وفكروا من خلالها فيما لم يفكر فيه أحد من قبلهم، وعلى نحو تبدل معه مفهومنا للفكر والفلسفة.

وهذا هو الرهان الفلسفي في العالم العربي: أن نتعلم من فلاسفة الغرب لكي نعرف كيف نتحرر من سلطانهم، أن نستدخل أعمالهم لكي ننجح في الخروج عليهم، أن نفكر بواسطتهم لكي نعيد التفكير على نحو يجدد الفكر والفلسفة. ولا ينبغي أن نبالغ في الخشية من قراءة الفلسفة الغربية المعاصرة، بحجة اختلاف التجارب التاريخية والتفاوت في سياقات التطور واجتياز المراحل. أولاً لأن الفكر، وأقول ذلك مرة أخرى، هو واقع تاريخي يفرض نفسه علينا، شأنه بذلك شأن الوقائع السياسية والاجتماعية والتقنية. ثانياً لأن أجيال البشر ليست كأجيال الأدوات والحاسبات الالكترونية. ذلك أن الانسان هو كائن يطوي مختلف مراحله ويستجمع كل أطواره. ولكنه ينفتح، في الوقت نفسه، على المجهول واللامتوقع، بحيث لا يستغرقه اسم أو نعت أو طور أو زمن...

وفضلاً عن ذلك فإن الفلسفة الغربية المعاصرة باتت بيئة فكرية للكثيرين منا. ونحن إذ نقرأها، نستمتع بفتوحاتها الرائعة وتنقيباتها المذهلة في خرائط الخطاب ومناجم الفكر. وقد نستخدم ترسانتها المفهومية من أجل فهم العالم وإعادة صوغه، أو من أجل قراءة الفلاسفة القدامى والمحدثين من جديد.ولا انفصال بين المهمّتين. ذلك أننا لا نقرأ الماضين والسابقين لذاتهم، بل لنضاعف إمكان التفكير ونزداد فهماً على فهم. وللمثال، وعلى ما أكرر، فنحن إذ نقرأ ابن عربي في ضوء الفكر المعاصر، يتسع فهمنا لنصوصه، فنفهم ما لم يُفهم عنده، بتحويل شطحاته اللامعقولة إلى أمر معقول ومفهوم. كذلك فنحن إذ نقرأ كنط بعين فلسفية معاصرة، قد يُتاح لنا أن نفهم اللامفهوم عنده، عنيتُ بالذات مصطلح «المتعالي» الذي عجز شُرّاحه عن شرحه عجزَ كنط نفسه عن إيضاحه وتبيانه(*).

وأنا لا أسوق هذا الكلام لأقول بأنه أصبح لدينا نتاج فلسفي يُضاهي، في أصالته وأهميته أو في حجمه، الفكر المنتج في فرنسا وفي ألمانيا، وقد بدأت بفرنسا لأنها

(*) ذلك أن خطاب كنط في الحقيقة المتعالية والمفهوم المحض والشروط القبلية للامكان، إنما يخفي محايثته وشروط إمكانه. إنه خطاب هو ثمرة تجربة كنط الهائلة في غناها واتساعها وكثافتها، من هنا لا مفهومية المفهوم المحض عنده، أعني اختزانه ما لا يتناهى من التصورات والصور والأطياف، وهذا ما يجعله موضعاً لقراءات لا تتوقف.

تصدرت الواجهة على ساحة الفلسفة في العقود الأخيرة. ولكني أردت أن أقول، أولاً، بأن الفلسفة يمكن أن تتجدد بالاشتغال على معطيات جديدة أو بالانتقال إلى أرض جديدة، أو بالدخول إلى مناطق جديدة؛ وأن أقول، ثانياً، بأن هناك محاولات وكتابات عربية، حالية، تشهد بأن أصحابها ينجحون في استخدام الآلة الفلسفية الحديثة والمعاصرة، سواء لاستصلاح حقول فكرية قديمة أو لاكتشاف حقول جديدة. وحدهم أصوليو الفلسفة، أي الذين يقيمون في قوقعتهم الفكرية، لا يرون ما يستجد، فلسفياً، على ساحة الفكر في العالم العربي.

مراجع المقدمة

- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩١.
- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، منشورات عكاظ، الرباط ١٩٨٨.
- محمد على الكبسي، ميشال فوكو، دار سيراس للنشر، تونس ١٩٩٣.
- عبد العزيز بن عرفة، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٣.
- فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الانماء القومي، بيروت.
- مصطفى الكيلاني، وجود النص ـ نص الوجود، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢.
- علي الشنوفي، الجسد، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٢، أيار، ١٩٩٢.
- فتحي المسكيني، التفكير مع هيغل ضد هيغل، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٢، أيار، ١٩٩٢.
- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- جورج زيناتي، ملاحظات حول ترجمة هيدغر، العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، خريف ١٩٨٨.
- جيل دولوز، ما هي الفلسفة (بالفرنسية)، منشورات مينوي، باريس، ١٩٩١.
- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، ١٩٨٨.
- ميشال فوكو، ما هي الأنوار (بالفرنسية)، المجلة الأدبية، العدد ٣٠٩ نيسان، ١٩٩٣.
- رولان بارت، نقد وحقيقة، ترجمة منذر عياشي، مركز الانماء الحضاري، حلب، ١٩٩٤.
- غاستون باشلار، تكوين الفكر العلمي، (بالفرنسية)، منشورات المكتبة الفلسفية، باريس، ١٩٧٥.

II

أسئلة النص والحقيقة

استراتيجيات القراءة(*)

١ ـ التأويل والتفكيك

* بدأت بالتأويل وها أنت الآن مع أصحاب التفكيك، فأين تقف حقاً؟

ـ لا شك أن هناك علاقة بين التأويل والتفكيك. وهذه العلاقة ليست طردية استبعادية، بل هي علاقة تداخل وتقاطع. ولعل التأويل هو أصل للتفكيك وجذر، إذ كلاهما يتجاوز المنطوق الظاهر للنص إلى منطقه الخفي. غير أن التأويل هو سعي للوقوف على مقاصد المؤلف، في حين أن التفكيك لا يتعامل إلّا مع ما هو بالمتناول، أي يعالج النص ويسعى إلى استشكاف إمكاناته. التأويل هو التفات إلى كثافة المعنى ومفاضلة بين وجوه الدلالة، في حين أن التفكيك يهتم بفراغات النص وثقوبه. التأويل هو التقاط معنى أو استقصاء مفهوم، بينما التفكيك خلخلة لبنية النص وحفر في طبقات الخطاب.

* ولكن التأويل ليس مقطوع الصلة باللفظ..؟

ـ نعم إن التأويل لا يقع بالكلية من جهة المعنى. فهذا شأن نظرية المعنى التي تتعامل مع المنطوق بوصفه مجرد خادم للمفهوم أو تابع للفكرة أو عاكس للصورة. أما نظرية التأويل فلها وجهٌ يطل على المعنى، ووجه يطل على النص. والتأويل يتعلق بالمعنى بقدر ما هو بحث عن احتمالاته. أي بقدر ما هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله. ولكن مفهوم «الصرف» هو في الحقيقة اعتراف بأهمية اللفظ ودوره في إنتاج المعنى. وهذا هو مسوّغ التأويل: كون اللفظ لا يُحيل مباشرة إلى مرجعه، كون النص لا ينص على المُراد بالتمام، كون الكلام يخدع ويلعب من وراء المؤلف وعلى حساب الشيء الذي يتكلم عليه. وبقدر ما يقترب التأويل من هذه المنطقة، أعني فاعلية النص وفعل الكلام، يلتقي مع التفكيك أو يَؤُول إليه.

والتفكيك يقطع الصلة بالمؤلف ومراده، ويتعدّى المعنى واحتمالاته. إنه لا يهتم

(*) حوار أجراه ونشره الملحق الثقافي لجريدة «النهار» البيروتية، ويتعلق بمنهجي في قراءة النصوص.

بالمعنى بقدر ما هو سعي للتحرر من أمبرياليته. ولا يُعنى بما يطرحه القول بقدر ما يُعنى بما يستبعده أو يتناساه. ولا يبحث عن الدلالة الحقيقية للنص، بل يتعامل مع النص نفسه بوصفه واقعة مستقلة تملك حقيقتها وتفرض نفسها. بكلام آخر، التأويل يفصل بين عالم الحقيقة وعالم المجاز، أما التفكيك فيرى أن لا إمكان لقول الحقيقة من دون مجاز، لأن الخطاب هو ذو طبيعة مجازية. بمعنى أنه لا يتوقف عن استخدام الاستعارات وتوظيف الكنايات.

ولهذا فإن التفكيك هو اشتغال على بنية النص وتحليل لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقائق أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وحقيقته. باختصار: التفكيك يتعامل مع النص بوصفه استراتيجية للحجب والخداع والنسخ والتحويل أو التحريف... والنص يحجب في النهاية ذاته وسلطته أو موضوعه وشروط إمكانه. وهذه مفاهيم محورية في استراتيجية التفكيك.

* هل لك أن تمثل على ذلك؟

ـ الأمثلة كثيرة. لنأخذ قول كنط بأن «الحقيقة المتعالية تتقدّم الحقيقة التجريبية». في المنهج التأويلي يمكن قراءة العبارة من أجل إعادة فهم مصطلح «التعالي» غير المفهوم أو الذي لا يخلو من التباس، كأن نقول مثلاً إنه الحقل الذي يتيح الربط ربطاً ضرورياً وكلياً بين المفاهيم المحضة ومعطيات التجربة، على ما يفعل الذين يشرحون كنط ويقومون بإيضاح مقولاته. في المنهج التفكيكي يجري الانتباه إلى مدى الحجب الذي يمارسه قول كنط، إذ هو قول في الحقيقة المتعالية يحجب كونه يصدر عن خبرة ويمثل تجربة، أي يحجب شروطه المحايثة وحقيقته الاختبارية وحدثيته التاريخية. مثال آخر. في التأويل قد نقرأ مقولة ماركس حول «ديكتاتورية البروليتاريا»، فنقوم بشرحها وتبيان صلاحيتها. في حين أن التفكيك يجعلنا نلتفت إلى سلطة القول نفسه، لكي نكشف عن الديكتاتورية التي تمارسها المقولات والشعارات على الذين تتوجّه إليهم لتحريرهم. مثال آخر أيضاً، يمكن للمؤول أن يقرأ الكلام اللاهوتي، فيُعنى بتبيان مراده وجلاء غوامضه وخفاياه. في حين أن المفكك يمكن أن يتنبّه إلى نفس حقيقة الكلام الذي يحجب بداهته، أُعني ناسوتيته من فرط ظهورها وجلائها. وهذا شأن القول: «لا حَكَمَ إلّا اللّه». فالمؤول عندما يقرأ هذه العبارة يتجه ذهنه إلى معرفة القصد منها، كأن يقول: لا سلطة لأحد على أحد لأن اللّه هو صاحب السلطة الحقيقية ومصدر المشروعية الحقة، وأما الإنسان فسلطته مجازية ومشروعيته بالوكالة لا بالأصالة. أما المفكك فيرى أن القول المذكور يتأسس على حجب مضاعف، إذ هو يخفي سلطته على سامعه بقدر ما يخفي إرادة قائله بالسيطرة على سواه.

مثال أخير، يمكن للآخذ بالتأويل أن يقرأ عبارة أفلاطون: «المعرفة تذكّر»، فيتجه إلى ما تؤول إليه العبارة، أي إلى مآلها في الذهن، أو إلى أصل المعنى، كأن يقول: يقصد بها أنه يستحيل بلوغ المعرفة الأولى. أما صاحب التفكيك، فإنه يتجاوز القصد والأطروحة لكي يكشف عما تسكت عنه العبارة وتتستّر عليه. فهي بتأكيدها أن «المعرفة تذكر» تخفي موضوعها، أي كون المعرفة هي علاقة بالخارج واختبار للعالم، لا مجرد تداع للأفكار أو استبطان للداخل، كما تخفي في الوقت نفسه ذاتها، أي كون المعرفة مستحيلة من دون الخطاب الذي هو شرط إمكانها.

مختصر القول إن التأويل يقع بين نظرية المعنى ونظرية النص، بين التفسير والتفكيك. أما التفكيك فهو نظرية النص نفسها. وهذا ما اشتغل عليه الآن وأقوم بمعالجته وبلورته في ما سميته «نقد النص»، على طريقتي وبشروطي وأسلوبي.

٢ ـ نقد العقل ونقد النص

* ثمة سؤال آخر يثيره نقد النص: ما الفرق بينه وبين نقد العقل؟

ـ أبدأ الإجابة بأمثلة استمدها من التصوف والنبوة والفلسفة:

ففي نقد العقل يبدو التصوف منتهى اللاعقل. إذ النص الصوفي يُؤخذ هنا بأطروحته وبحسب ما يقدّمه مؤلفه. والمتصوف يعلن أن معارفه لا تحصل بالعقل والبرهان بل تصدر عن وحي وإلهام. ولكن لو نظرنا إلى النص الصوفي من خلال نقد النص، لبدا لنا خطاباً في غاية المعقولية. ذلك أن هذا الخطاب يستخدم أدوات معرفية لها قيمتها الاجرائية التفسيرية، ويوظف جهازاً مفهومياً يصدر عن عقلانية واسعة مركبة، وإن كانت تطبيقية أو عملانية. نعم إن النص الصوفي يحشد عُدّته المعرفية للدفاع عن الغيب ولتسويغ اللامعقول. ولكن هذه مفارقة لا يخلو منها نص عامة. بيد أن النص يبدو، في نقد العقل، أحادي الدلالة وحيد المعنى محكم القول. في حين أنه يُقرأ، في نقد النص، بوصفه حيّزاً للتباين والتوتر أو التعارض. بكلام آخر إن نقد النص يبيّن أن الخطاب يخفي لا معقوليته بقدر ما يبدو عقلانياً في طرحه ومنطوقه. وبالعكس، فهو يبدو لا عقلانياً في طرحه ومنطوقه بقدر ما يتستّر على استراتيجيته العقلية في الدفاع عما يطرحه أو يدعو إليه. هكذا، فإن نقد العقل يتعامل مع الخطاب بمنطق القول الفصل، أي بوصفه صادقاً أو كاذباً، معقولاً أو غير معقول، لكي يحكم عليه إيجاباً أو سلباً. أما نقد النص فإنه يكشف أن لا عقل يخلو من لا معقوله، ولا خطاب يخلو من معقوليته. إذن النص هنا متعدد الأبعاد والمستويات والطبقات...

مثال آخر. لو نظرنا إلى النص النبوي من منظار نقد العقل لبدا لنا خالياً من أية معقولية. من هذه الوجهة يُقرأ الخطاب بوصفه كلاماً لا مصداقية له ولا صلاحية، أي يجري التعامل معه وكأنه سند لا رصيد له من الحقيقة. في حين أنه في نقد النص يجري التعامل مع الخطاب النبوي بوصفه عملةً صالحةً للصرف، أي بوصفه رأسمالاً رمزياً يمكن توظيفه أو استثماره من وجهة جمالية أو دلالية أو عقائدية رمزية. بتعابير أخرى مع نقد العقل يخرج النص النبوي من دائرة الحقيقة والواقع. مع نقد النص يُقرأ كخطاب يملك حقيقته المجازية والرمزية.

مثال ثالث. لو نظرنا إلى خطاب نيتشه بمنظار نقد العقل، أي من خلال أطروحاته ومقولاته، لبدا لنا صاحبه جاحداً منكراً، باعتبار أنه صاحب الشعار المشهور عنه: «موت اللّه». ولكن لو تجاوزنا ما يطرحه نيتشه واستخدمنا منهجه هو بالذات في الحفر والتنقيب، لبدا لنا نصه مشبعاً باللاهوت. والحال فاللّه حاضر في كلام نيتشه بقدر ما هو غائب. طبعاً هذا الكلام، لا يعقل بحسب نقد العقل. ذلك أنه في هذا النقد تتنافى المقولات وتطرد الواحدة منها الأخرى. بمعنى أن الناسوت يطرد اللاهوت، والعقلاني يستبعد غير العقلاني، والتاريخي ينفي المتعالي، أو العكس بالتمام. في حين أن الأمر يختلف جداً بحسب نقد النص. ففي هذا النقد لا تتنافى المفاهيم، بل يتوقف بعضها على بعض. إنها تتساند أو تتراسل لأنها تعمل في نفس الحيز، أو تنتمي إلى نفس الإشكالية، أو يجري تداولها وصرفها على نفس الصعيد أو الحقل. من هنا فإن المفهوم الذي يتم طرده أو نفيه من وجه أو على مستوى يبرز أو يتأكد من وجه آخر أو على مستوى آخر. وهذا شأن نيتشه، فإنه سعى إلى نفي اللّه لكي يؤكده من وجه آخر، أعني من خلال تأليهه للمفاهيم التي ابتكرها، كمفهوم «الانسان الأعلى». وهذا شأن الفلاسفة عموماً، إنهم يتسترون على هويتهم بقدر ما يعملون على إنكارها ونفيها.

مثال أخير يختص بكنط صاحب نقد العقل ومؤسسه. لو نظرنا إلى الأمور بمنظار نقد العقل يمكن أن ندحض المشروع الكنطي من أساسه. لأن كنط، بحسب معظم الذين شرحوه أو قرأوه، لم يفلح في تحقيق غرضه، أعني أنه أخفق في البرهنة على أطروحته الرامية إلى بناء أحكام قبلية تأليفية تشكل أساساً متيناً للقول الفلسفي. فبراهينه وتسويغاته لا تقنع ولا ترضي العقل تمام الرضى. من هنا يبدو عمل كنط من هذا المنظار قليل الأهمية فاقد المصداقية، إذ هو هنا برهن على كل شيء ولم يبرهن شيئاً كما قال أحدهم. ولكن لو نظرنا إلى «نقد العقل المحض»، أعني كتاب كنط، من خلال نظرية النص، لبدا لنا عملاً ضخماً في غاية الجدة والأهمية والأصالة. هنا يبدو القول الكنطي قولاً غنياً مركباً له

ألف سطح وسطح، ولا غنى لمتفلسف عن العودة إليه والاشتغال عليه. وهذا شأن النص الضخم في بابه ومجاله، يولد أبداً مفاعيله ويترك أصداءه، أعني يولد ما لا يتناهى من القراءات والتأويلات. ولهذا فالنص لا يكون مجرد انعكاس لواقع معين، بل يشكل عالماً من المنطوقات تحتفظ دوماً براهنيتها، بقدر ما تُسْفِر قراءتها عن تقديم إمكانات جديدة لفهم ما هو راهن. باختصار لو نظرنا إلى النص الكنطي بمنظار نقد العقل، أي بمنظار كنطي، لقلّلنا من شأنه، لأن هذا النص لم يصل إلى «الحقيقة المتعالية» التي بحث عنها، بقدر ما شكل هو نفسه نصاً يصمد ويتعالى، شأنه شأن سائر النصوص الفلسفية الهامة التي سبقته أو تلته.

* بعد هذا الاستعراض للأمثلة، كيف يبدو الفرق بين النقدين إذا شئت وضع الأمور في سياق نظري أو مفهومي؟

ـ يمكن القول إن نقد العقل يقع من جهة الأنا المتعالية والكليات المطلقة أو الثوابت الماورائية اللاهوتية. في حين أن نقد النص يتعلق بالمشروط والمحايث والنسبي والتاريخي. الأول يبحث عن القَبْليات المحضة التي تتأسس عليها كل تجربة ممكنة. في حين أن الثاني يكشف عن القبليات التاريخية التي تحجب كل تأسيس. الأول يهتم باستخلاص البُنى الضرورية والكلية التي تسوغ كل معرفة أو تبرر كل فعل، بينما يعمل الثاني على تفكيك النصوص والمؤسسات والقوى التي تطمس كينونة الحدث والمفرد والجسد والشخص والعلامة. الأول يُعنى بالمركز والأصل والهوية والمتن، بينما يُعنى الثاني بالحادث والعارض والهامش والمغاير... باختصار نقد العقل يرسم حدوداً ويضع أسساً ويقيم بناء أو يعيد التأسيس والبناء، في حين أن نقد النص يعمل على تجاوز الحدود ونبش الأسس وتفكيك الأبنية. وكأن الفرق بينهما هو نفس الفرق بين التفسير أو التأويل وبين التفكيك.

٣ ـ عودة إلى التأويل والتفكيك

* عودة إلى التأويل: هل يلغي التفكيك التأويل؟

ـ لا شيء يلغي شيئاً أو يقوم مقامه، بل ثمة تداخل وتعايش أو تجاذب، نحن هنا حيال ثلاث قراءات لكل قراءة نظريتها واستراتيجيتها.

أولاً: نظرية التفسير، وهي تعطي الأولوية للمعنى على النص والقارىء. إذ المفسر يزعم أنه يكشف مراد المؤلف ودلالة الخطاب، ولهذا تشكل هذه النظرية استراتيجية للمعنى تقوم على المماثلة والمماهاة. ثانياً، نظرية التفكيك وهي تعطي الأولوية للنص على الذات

والمعنى والمرجع، لأن المفكك لا يهتم بما يقوله النص بل يلتفت إلى نفس الخطاب الذي يخفي ذاته وحقيقته، ولهذا تشكل هذه النظرية استراتيجية للنص قوامها الحجب والمخاتلة. ثالثاً، نظرية التأويل، وهي بحث عن المعنى الضائع وإعادة بناء للفهم المستعصي. إنها استراتيجية الذات لِلَأم المعنى بالمغايرة والمخالفة.

إذن نحن إزاء قراءات ثلاث لكل واحدة منها مأزقها وحدودها. فمأزق التفسير أنه لا تطابق بين كلام المفسر والنص الذي يُفسَّر، ولهذا يقع التفسير بين التكرار والهذر وبين التأويل، فتلك حدوده. أما التفكيك فمأزقه أنه يسعى إلى إلغاء الذات المُؤَوِّلة بواسطة الذات نفسها، وهو يقع بين الفراغ والخواء وبين التأويل، فتلك حدوده. وأما التأويل فمأزقه أنه خروج على النص وانتهاك للدلالة. وهو يقع بين التفسير والتفكيك، بين تحصيل الحاصل وموت المعنى، وتلك حدوده. ولا محيد عن التفسير لمن أراد أن يشرح أو يتعلم. ولا محيد عن التأويل لمن أراد أن يمارس اختلافه وأن يعيد بناء ذاته. ولا محيد عن التفكيك لمن أراد أن يتحرر من سلطة الأسماء والمقولات. ولهذا فأنا مفسر مؤول مع أهل التفكيك، مفكك مشرّح مع أهل التفسير وأصحاب التأويل.

لغز الحروف القرآنية

* استوقفتني مقالة الصادق النيهوم حول الحروف المقطعة في السور القرآنية، وفيها يقدّم النيهوم تفسيراً جديداً للموضوع لا يخلو من الجدة والاثارة. كيف ترى أنت بعينك النقدية إلى المسألة؟

- من الأمور المثيرة للجدل في النص القرآني ما يُسمّى بالمقطّعات، وهي الحروف التي تتصدّر أوائل السُور مثل «ألر» أو «كهيعص»... وقد اختلف المفسرون بشأنها. فمنهم من تعامل معها بوصفها آيات مستغلِقة لا يسَعَ أحد معرفتها، إذ لا يعلم تأويلها إلّا اللّه، شأنها بذلك شأن أمور أخرى كالغيب والساعة والروح. ومنهم من صنّفها في فئة الآيات المتشابهة التي تخضع للتأويل، ويمكن لأهل العلم الوقوف على معانيها الغامضة أو دلالاتها الخفية.

وأنا أعترف بدوري بأن مقالة الصادق النيهوم المنشورة في مجلة «الناقد» (العدد ٥٨) قد استوقفتني وأثارت فضولي. وفيها يذهب النيهوم إلى معارضة المفسرين على اختلاف مواقفهم، سواء منهم الذين اعتبروا المقطعات ألغازاً غير قابلة للتأويل أو الذين لجأوا إلى تأويلها. وهو يهاجم بشكل خاص المحاولات التي يقوم بها البعض اليوم ممن يتعاملون مع المقطعات كشيفرة إلهية تحتاج إلى حاسوب جبار لكي يوقفنا على أسرارها العجيبة. إذن

ينفي النيهوم أن تكون هذه الحروف في أوائل السور ألغازاً تحتاج إلى مفاتيح أو رموزاً خفية ينبغي تفكيكها. ومنطلقه في ذلك أن اللّه لا يتكلم بالألغاز وأن القرآن كتاب مبين لا رموز فيه ولا أسرار.

* ما هي إذن برأي النيهوم؟

ـ إنها علامات مألوفة في مذهب صوفي معروف يعرف باسم «القبّالة» عند اليهود، وهو عبارة عن نظام تدريبي تربوي يتبعه المريدون في مسالكهم نحو المقامات التي يسعون إلى بلوغها. وكل حرف منها يشير إلى مسلك من تلك المسالك، أي يرمز إلى مرحلة من مراحل السلوك أو إلى تقنية من تقنيات التدريب. وهذا ما حاول النيهوم أن يبيّنه في مقالته شارحاً مفسراً.

غير أن النيهوم لم يفعل في تفسيره سوى ما فعله المفسرون الذين ينتقدهم. إنه قام بفك الرموز أعني تعامل مع الحروف المقطعة كألغاز، وحاول أن يقدِّم لنا مفاتيحها التي لا يعلمها أحد سواه، أي التي لا يسع عربي أو مسلم معرفتها.

ولكن تأويلاته لا تقنع أحداً. إنها من قبيل الرجم بالغيب. لأنه ليس هناك أي مسوغ يتيح إقامة تلك المماثلات التي أقامها النيهوم بين المقطعات وبين نظام القبّالة لدى اليهود.

هل يعني ذلك أن الحروف القرآنية هي كلام لا يُحسِن أحدٌ تأويله بمن فيهم الراسخون في العلم؟ هذا ما أذهب إليه. ولهذا فإنني أرى أن هذه الحروف هي شيفرات لا أحد يملك مفاتيحها لأنه لا مفاتيح لها أصلاً. إنها حقاً ألغاز أُريد لها أن تبقى ألغازاً، إذا استبعدنا كونها مجرد تقنيات بيانية سحرية يمتاز بها النص. فالكلام المُلْغِز يضفي على الخطاب مزيداً من المهابة، إذ المهابة هي احتجاب الشيء عن أن يظهر أو يُعرف... بهذا المعنى فإن الكلام الملغز، يجعل المخاطب الذي يتوجّه إليه يشعر بالعجز عن الفهم والقصور ويشعر في الوقت نفسه بالقهر إزاء الخفيّ المستور. وهذه آلية من الآليات التي يستخدمها النص لتعزيز مصداقيته وإثبات تفوقه أو تثبيت سلطته.

هذا ما يقود إليه نقد النص: الكشف عن الآليات والتدابير التي يستخدمها الخطاب في إنتاج المعنى والحقيقة. طبعاً يمكن للمفسر أن يبحث عن التأثيرات التي تركتها العقائد الدينية والموروثات القديمة في النص القرآني. ولكن مثل هذه اللعبة، أياً كانت قيمتها التفسيرية، مآلها طمس حقيقة النص، أي نفي ما يولّده من مفاعيل وما يتركه من أثر حقيقي.

نص النقد ونقد النص(*)

* برزت في الفترة الأخيرة ظاهرة «نقد العقل». وقد كمن وراءها عدد من المفكرين العرب الذين دعوا إلى إعادة نظر في البنية العقلية للفكر العربي. وكنت أنت واحداً من هؤلاء: كيف تحدد موقفك في سياق هذه التجربة النقدية؟

ـ منذ زمن والمفكرون العرب يحاولون النقد وإعادة النظر. وإذا شئت تعيين بداية، يمكن الانطلاق من «الايديولوجية العربية المعاصرة» لعبد اللّه العروي، فإن هذه المحاولة التي صدرت في نهاية الستينات تشكل فاتحة نقدية على ساحة الفكر. ولا شك أن النقد حقّق نقلة في الثمانينات، إذ برزت ظاهرة «نقد العقل» كما تلاحظ أنت بالضبط. وفي نقد العقل يتعدى الفكر المستوى الايديولوجي في المعالجة إلى المستوى الابستمولوجي، أي ينتقل من نقد المعارف إلى فحص أسس المعرفة وأنظمتها وأدواتها، كما تجلى ذلك بنوع خاص عند أصحاب المشاريع النقدية كمحمد عابد الجابري ومحمد اركون وحسن حنفي... وربما تعدى النقد اليوم المستوى الابستمولوجي نفسه إلى مستوى أبعد غوراً وأكثر ايغالاً، كما نجد عند أصحاب الحفر والتفكيك الذين يشتغلون على مادة الفكر وينقبون في أرض العقل أو يحفرون في جسد المفهوم، وذلك بتفكيك بنى النص أو استنطاق محجوبات الخطاب أو فضح ألاعيب الكلام.

وفيما يخصني فإنني منذ انخرطت في هذه الصناعة، وأنا أمارس النقد كمساءلة للبداهات وفحص عن الأسس أو إعادة نظر بالرؤى والمناهج والمفاهيم... وقد اشتغلت على جبهتين: الأولى هي نقدي لبعض الأعمال الفكرية التي أنتجها باحثون ومفكرون عرب معاصرون، مركزاً اهتمامي بشكل خاص على نقاد العقل ممن سلف ذكرهم، كما تجلى ذلك في كتابي «مداخلات». أما الجبهة الثانية فقد تركز فيها اهتمامي على نقد التراث سعياً إلى إعادة النظر بالمناهج السائدة في قراءته والتعامل معه، كما تجلى ذلك في كتابي «التأويل والحقيقة».

(*) حوار أجراه الناقد عبده وازن بعد صدور كتابي: النص والحقيقة.

ولا شك أن تجربتي النقدية تختلف عن التجارب الأخرى. أولاً أنا لا أدعي بأنني صاحب مشروع نقدي شامل. لا أدعي، مثلاً، أنني كالجابري أقوم بمسح يشمل الثقافة العربية والإسلامية بمختلف فروعها العلمية وأنظمتها المعرفية أو اتجاهاتها الفكرية. ولا أزعم أنني كأركون صاحب ورشة معرفية ضخمة تسعى إلى تجديد الفكر الإسلامي بمختلف ميادينه ومناهجه ومفاهيمه. ولا أدعي دعوى حسن حنفي الذي يزعم بأنه يقوم بتجديد التراث وإعادة بناء روح الأمة. إنني أخشى مثل هذه المشاريع التي يزعم أصحابها التجديد الكلي أو التغيير الجذري والشامل للثقافة والفكر والمجتمع، إذ هي تقفز فوق الوقائع وتطمس الحقائق. فلا وجود لتغيير جذري أو لانقطاع كلي إلّا في أذهان المثقفين الحالمين. ولهذا فإن محاولات التغيير الشامل تؤول إلى الفشل والاحباط أو تترجم مشاريع استبدادية كلانية، بل هي تسهم في إعادة انتاج ما يراد تغييره من الأنماط والبنى والممارسات والتقاليد البالية أو العقمية. إذن تجربتي ليست عريضة إلى هذا الحد. ولا هي تصدر عن طموحات كبرى مستحيلة بقدر ما هي خادعة. وإنما أنا أقوم بتمارين فكرية مقالية هي عبارة عن نماذج لقراءة تتناول فرعاً من فروع المعرفة، أو تعالج مسألة من المسائل، أو تعيد النظر بمفهوم من المفهومات، أو تنحصر بنص من النصوص. من جهة ثانية إن لمعالجاتي منحاها الذي يميزها عن غيرها. فهي بدأت قراءات تأويلية: لقد تبين لي أن التأويل هو الطريق الملكي الذي انتهجه الفكر العربي، سواء في قراءة النصوص أو في اكتناه العالم، فحاولت أن أستعيد هذا المنهج وأن أقوم باستثماره وتجديده في ضوء المحاولات التأويلية لدى المعاصرين. بالطبع لم يقف الأمر عند حدود التأويل. ولكني ارتدت آفاقاً جديدة وأفدت من الأعمال النقدية ذات المنحي الحفري أو التفكيكي. ولهذا فإن ما أقوم به في النهاية هو الاشتغال على النصوص تفسيراً أو تأويلاً أو تفكيكاً.

* منذ كتابك «التأويل والحقيقة» وأنت تحاول التأسيس لنص نقدي «معرفي» كي لا أقول فلسفياً، وهو نص منفتح على التراث مقدار انفتاحه على المعاصرة. وقد تجلى هذا النص لاحقاً في كتبك التالية. لنحاول معك قراءة خصائص هذا النص وعلاقته المزدوجة بالتراث والمعاصرة!

ـ مع أنني قلما استعملت مصطلح النقد في كتابي الأول «التأويل والحقيقة»، فإن هذا الكتاب يشكل مع ذلك نصاً نقدياً، ولكن بالمعنى الحديث للنقد، لا بالمعنى التقليدي. بالمعنى الأخير النقد نقض ونفي. إنه سجال يرمي إلى تقييم العمل الفكري، الموضوع موضع الفحص، انطلاقاً من ثنائية الصدق والكذب أو الحق والباطل أو العقل واللا عقل. ومثاله نقد الغزالي للفلاسفة ورد ابن رشد عليه. وأنا إذ أقيّم الآن تلك المعركة التي دارت

بين المفكرين، أجد أنه لا الغزالي استطاع تقويض أعمال الفلاسفة، ولا ابن رشد استطاع بدوره التقليل من أهمية الغزالي. فسواء تعلق الأمر بهذا الموقف أو بنقيضه، فنحن إزاء أعمال فكرية ضخمة لا جدوى من التعامل معها بمنطق النفي والالغاء، وإنما هي آثار تحتاج إلى أن يعاد فهمها واكتشافها. إنها نصوص يمكن التعامل معها كإمكان للفهم أو كحقل للتنقيب أو كمجال للكشف والاستقصاء. وهذا هو عمل النقد بالمفهوم الحديث. إنه بناء إمكانيات جديدة للفكر والعمل.

والتأويل كفيل بتحقيق هذه المهمة النقدية، ذلك أنه في المنظور التأويلي يفلت النص من الحصر والتقييد، ويستعصي على محاولات القولبة والاحتواء، لكي يُرى بوصفه رموزاً ينبغي استنطاقها أو إشارات يمكن افتضاضها. بكلام آخر، أقصد بتأويل آخر، في المنهج التأويلي يجري التعامل مع النص ليس بوصفه أحادي المعنى والدلالة أو الوجهة، بل بوصفه متعدد الوجوه والابعاد والخطوط أو السطوح. وما دمنا نشبّه اليوم النص بالجسد ونقرأ الجسد كنص، بوسعي القول أن النص في التعامل التأويلي هو كالجسد يمكن تقليبه على غير وضع أو رؤيته بغير وجه، بحيث يكون هناك أبدا مجال لأن نكشف فيه ما لم ينكشف منه أو نقرأه قراءة جديدة مغايرة، إما بصرف اللفظ إلى معنى لم يكن محتملاً أو مرجحاً، وإما بانتهاك النص للخروج على الدلالة واجتياز الحدود، لتوليد معنى جديد أو للكشف عن الوجه الآخر للحقيقة، أو للوقوف موقفاً جديداً من المعنى والحقيقة والمعرفة.

ولهذا فإن القراءة التأويلية تشكل في نظري استراتيجية للاختلاف والمغايرة بقدر ما تتيح انتاج معنى مختلف أو ممارسة للفكر بطريقة مغايرة. ولأن التأويل هو كذلك فإنه يتيح للمؤول أن يخترق الحواجز بين الأنا والآخر وأن يصل الأزمنة المتباعدة بعضها ببعض، إذن يتيح له التحرر من التصنيفات النهائية والحاسمة للثقافات والعصور. بهذا المعنى، إن التأويل هو الذي يمكّننا من بناء صلة مزدوجة بالتراث والمعاصرة، بقدر ما يتيح قراءة عصرية للتراث، أو توظيفاً للماضي الذي لا ينفك يحضر باتجاه المستقبل، أو ممارسة للخصوصية بصورة عالمية، أي بصورة خلاقة فاعلة مميزة.

وإذا كان هذا شأن التأويل، فمن باب أولى أن يكون التفكيك كذلك، أعني أنه يُفضي إلى ردم الهوة بين الثقافات والعقول والأزمنة، ذلك أنه في المنظور التفكيكي لا يوجد في متناولنا سوى النصوص، عنيت هذه الوقائع الخطابية التي ينبغي اكتشاف آلياتها في انتاج المعنى أو في حجب اللامعنى الذي يتأسس عليه المعنى. والنصوص هي سواء بهذا المعنى التفكيكي، إذ لكل نص حداثته وراهنيته شرط أن نحسن قراءته وسبر إمكاناته.

يمكن لي، مثلاً، أن أقر نصاً لابن عربي فأجده قبل ديكارت في قناعاته وطروحاته، ولكنني أجده قريباً من رولان بارت في بنيته ومطوياته.

بهذا المعنى لا يوجد تراث رجعي كما يظن نصر حامد أبو زيد، بل يوجد قراءات رجعية أو غير فعالة، كقراءته هو لبعض الأعمال الأصولية الهامة مثل: «البرهان في علوم القرآن» للزركشي، فهي قراءة تصدر عن ماركسية متحجرة بمقولاتها وأدواتها. إذن يتعلق الأمر بمناهج القراءة واستراتيجياتها. وفي أية حال سواء كان المقصود بالقراءة التأويل أو التفكيك، فالمطلوب معالجة للاثر الفكري التراثي يتحول معها من معرفة ميتة أو جامدة إلى معرفة حية فاعلة في ضوء الافكار والتجارب المعاصرة.

على أنني استدرك هنا قائلاً: إن التراث لا يشكل أو بالأحرى لم يعد يشكل هاجسي المعرفي. فالاهتمام بالتراث، على ما يبدو لي الآن عند المهتمين به والمنشغلين بتجديده، هو ذو طابع قومي ايديولوجي. أما أنا فهاجسي الأصلي هو استقصاء الموجود ومعرفة الكائن الحادث. إنه تحويل تجاربي ومعايشاتي إلى رؤى مفهومية أو إلى كتابات ذوقية. وربما شكل الهمّ التراثي حجاباً يحجب الكائن، وأعني بالكائن هنا هذه النصوص والخطابات الموضوعة بالعربية والتي لا تطلب لذاتها، بل لامكانها المعرفي أو اللغوي أو البياني. وفيما يخصني فأنا أقرأها كما أقرأ النصوص الأجنبية، ولا هواجس عندي في هذا الخصوص، سوى خصوصية لغوية ثقافية أنتمي إليها وأحرص عليها بالطبع، ولكن على النحو الذي يتيح لي تشكيل نص عربي حديث يفرض نفسه على العربي وغير العربي على السواء. من هنا أرى أن المفكر العربي لا يستطيع إنتاج معرفة حديثة بالتراث ذات بعد عالمي، إلّا إذا تحرر من هواجسه التراثية وتعامل مع التراث الفكري كمادة للبحث أو كمنطقة من مناطق عمل الفكر، تماماً كما يتعامل مع التراثات الأخرى، وكما يتعامل مع كل نتاج فكري عموماً. فهاجس المعرفة قبل هاجس التراث. وسؤال الوجود أولى من بقية الاسئلة. وللمثال فأنا أضع أفلاطون وابن خلدون وميشال فوكو على قدم المساواة في مسألة كمسألة السلطة. وليس عندي تعامل خاص مع كل واحد منهم.

* يرتبط نقد النص لديك بنقد العقل: كيف توضح هذه العلاقة النقدية بين هذين المنحيين؟

ـ العلاقة بين نقد العقل ونقد النص هي ببساطة كالعلاقة بين المؤلف والخطاب الذي يؤلفه. إنها العلاقة بين العقل وأرضه أو المعنى وجسده أو المفهوم وشرطه. هي إذن علاقة بين المتعالي والمحايث، أو بين المحض والتجريبي، أو بين الغائب والشاهد، أو بين اللاهوتي والتاريخي... ولعل أضخم نقد للعقل بالمعنى المتعالي والمحض والقبلي هو نقد

كنط. وكل الذين ينتقدون العقل بهذا المعنى هم عالة على كنط أو شُرّاح له أو على الأكثر هم كنطيون جدد. وإذا كان هناك محاولات نقدية للعقل هامة وأصيلة، فهي التي جرت بمنظار غير كنطي، أي التي دخل أصحابها على العقل من مداخل جديدة، أعني من مناطق بكر، كالدخول من التاريخ مع هيغل أو من البنى التحتية مع ماركس أو من اللاوعي مع فرويد أو من النص والجسد مع نيتشه أو من المُعاش والمشهود مع هوسرل... غير أنني أعتبر أن الدخول على العقل من مدخل النص والخطاب هو أهم المحاولات لدى المعاصرين. ولهذا لا يتعلق الأمر بتأسيس نص نقدي. بقدر ما يتعلق بالعمل في ميدان معرفي جديد هو «نقد النص» أو «انطولوجيا النص».

وأنا أندرج ضمن هذا الخط كما أوضحت ذلك في كتابي الأخير «النص والحقيقة»، حيث زعمت أني انتقل من نقد العقل إلى نقد النص ومن نص الحقيقة إلى حقيقة النص. وفي الواقع إني انتقدت نقاد العقل من هذا المنطلق بالذات، أي من منطلق النص. والفرق بين النقدين أنه في نقد العقل يُهمل فعل الكلام ولا يُلتفت إلى وقائعية الخطاب أو إلى كينونة النص، بل تُهدر هذه الكينونة لحساب المعنى الكلي والمفهوم المحض والحقيقة المتعالية، في حين أنه في نقد النص يتم التعامل مع الخطاب كواقعة منفصلة عن المؤلف تشكل ميداناً معرفياً مستقلاً ومنطقة من مناطق عمل الفكر. وإذا شئت مقاربة أخرى للفرق بين المنحيَيْن أقول لك: في نقد العقل هناك فصل تام بين العقل واللاعقل، بمعنى أن العقل يطرد اللاعقل من حيزه الخاص بوصفه ضده أو نقيضه. في حين أنه في نقد النص يبدو اللامعقول بمثابة الحياة السرية للعقل، أي ما يدور في باطنه من لغونات صامتة أو ممارسات معتمة أو آليات لا شعورية خادعة، بحيث يكشف دوماً خطاب العقل عن جانبه اللامعقول، أو بالعكس يكشف خطاب الوحي واللاعقل عن المعقولية التي يوظفها لمآربه. ولهذا فإن نقد النص يُخضِع خطاب العقل للنقد، بغية الكشف عما تناساه أو استبعده أو حجبه وسكت عنه. ونقد العقل يتناسى في النهاية شروطه ويحجب أرضه وجسده ووثائقه، أي كل ما يجعل الكلام على العقل أمراً ممكناً. وهذا ما تناساه كنط نفسه، ذلك أنّ بحثه عن الحقيقة المتعالية السابقة على كل تجربة، إنْ هو إلّا تجربته النقدية ومعرفته البعدية المتكونة من خبرته عبر معاناته واشتغاله على ذاته وعلى الأشياء والموضوعات.

ثمة فرق آخر بين نقد العقل ونقد النص، هو أن الأول تعيين للحدود وكشف للامكانات، أما الثاني فهو اجتياز للحدود وتغيير للشروط. وهذا ما فعله كنط بالضبط في نقد العقل، إذا نظرنا إليه بعين تفكيكية: لم يقتصر عمله على كشف إمكان أو رسم حد، بل كان اختراقاً لأسوار العقلانية المسيطرة وتغييراً لشروط المعرفة.

مختصر القول: في المنحى الأول لا حساب للنص والخطاب. بل ثمة مؤلف يقصد ما يقول، وثمة معنى منصوص عليه ينبغي شرحه أو اكتشافه. بمعنى أن الاهتمام ينصب على المقول والمقصود، أي على الأطروحات والقضايا والمحمولات. في المنحى الثاني يُسقط من الحسبان المؤلف ومقاصده وأطروحاته، ويجري التركيز على بنى النص وآلياته، ويتم التنبه إلى ما يسكت عنه الخطاب ولا يقوله. ولهذا فإن المعنى لا يلتقط هنا مجرد التقاط، ولا يتم الكشف عنه أو استخراجه من مخبأه، بل يُعمل على إنتاجه والأحرى القول يجري تفكيكه للبحث عن أصوله المنسية. ومن هنا تبدو لي النسبة بين النقدين كالنسبة بين التفسير والتفكيك. والتأويل هو الذي يجمع بينهما، أعني بين العقل والنص. إنه وسط بين المتعالي وشرطه، بين أحادية التفسير وما يتصف به الخطاب من «كثرة تداولية». ذلك أنه بالتأويل ينفتح الخطاب على الرغبة والمتخيل والعلامة. به يتم انتهاك الحدود واجتياز المسافات وتبادل الصفات أو استعارة الأسماء.

* تتحدث عن ظاهر النص وباطنه: كيف تحدد اختلاف الظاهر والباطن في النص الواحد؟ وكيف يلتقيان برأيك؟

ـ الكلام على ظاهر وباطن في النص هو كلام لا يخلو من خداع. ذلك أن مفهوم الباطن هو مفهوم يصف نشاط الفكر، أما الوقائع الخطابية التي يتشكل منها النص، أعني هذه المنطوقات التي نتلفظ لها أو نقرأها فلا معنى لاتصافها بالظاهر والباطن. إنها كسواها من الوقائع، يمكن أن نرى فيها ما نريد رؤيته أو بالأحرى لا نراها على حقيقتها، ليس بسبب خفائها عنا، بل لأن رؤيتها تمتنع علينا بسبب عادات الفكر ومناهجه أو آليات الخطاب ومخاتلته. ولهذا لو غيّرنا الأداة المعرفية، لبدا لنا المرئي أحياناً في غاية البداهة. وفي الحقيقة إن ثنائية الظاهر والباطن هي من الأدوات المفهومية التي استعملها أصحاب التأويل الذين اعتبروا أن مسوّغ تأويلهم للكلام انطواؤه على معنى باطن لا يدركه إلّا الخاصة، مقابل المعنى الظاهر الذي هو حصة العامة. غير أنني أفهم التأويل بطريقة مختلفة، كإجراء يُصرف اللفظ بواسطته إلى معنى جديد مغاير، أي بصفته فاعلية يجري خلالها تحويل النص وإنتاج المعنى، عبر كلام القارىء الذي يغدو نصاً جديداً مختلفاً عن النص المقروء. طبعاً هذه الفاعلية ليست ممكنة من دون الكلام. فللكلام أيضاً أثره وفعله. إنه يخدع ويلعب من وراء المؤلف وعلى حساب الشيء الذي يتكلم عليه، بمعنى أن المنطوق لا يحيل مباشرة إلى المرجع، وأن النص لا ينص تماماً على المراد. هناك دوماً هامش يسمح نلقارىء بأن يقرأ ما لم يُقرأ في النص. وبوسعي هنا أن أقلب المعادلة قائلاً: القارىء لا يقرأ باطن النص، وإنما النص يتيح للقارىء أن يكشف عن مطوياته وللفكر أن

يبسط انثناءاته. إذن المسألة لا تتعلق فقط باستنطاق النص. بل إن النص يسهم بدوره في مساءلة القارىء واستنطاقه. هكذا نحن إزاء فعالية مزدوجة تتيح للقارىء أن يشتغل على ذاته وعلى النص، وأن يُعمل فكره لإعادة إنتاج المعنى، مُحوّلاً بذلك قراءته إلى فعل معرفي خلاق. وهذا هو مسوغ كل قراءة: أن تختلف عما تقرأه. ومعنى الاختلاف أنْ لا معنى باطناً يُبحث عنه في النص، بل ثمة شيء يختلف عن نفسه باختلاف الكلام عليه.

وإذا شئت أن أتحدث من منظور تفكيكي، بوسعي تجاوز ثنائية الظاهر والباطن، أو السطح والعمق، أو العرض والجوهر... لأقول بأن الخطاب يحجب في النهاية ذاته، أعني بنيته وسلطته، فيما هو يتوجه إلى السامع أو القارىء بطروحاته ومقولاته. وهو يحجب ذاته من فرط حضوره. مثال ذلك: إن الخطاب اللاهوتي يحجب ناسوتيته من فرط جلائها. وهذا شأن خطاب الحرية، فإنه فيما يدعو الواحد إلى المطالبة بحريته، يمارس عليه سلطته وديكتاتوريته، أعني ديكتاتورية المقولات وامبريالية الأسماء على ما أسمي ذلك. بهذا يتضح مزيد من الفرق بين التأويل والتفكيك. فالمؤوّل يهتم بكشف الغطاء عما غمض أو خفي، أي عن معنى المعنى. أما المفكك فإنه يهتم بالكشف عن الأساس المحتجب للمعنى. والمحتجب ليس هو الباطن، وإنما هو المسكوت عنه أو المنسي أو المهمّش في حقل الرؤية. إنه سطح من سطوح الكلام أو جانب من جوانب الممارسة يحتجب، ليس لأنه يقع في منطقة خارجة عن دائرة النظر، بل هو بمثابة ما لا يُرى في الرؤية نفسها. ثمة نسيان لا مرد له يجعل الإنسان يغفل عن ذاته، عن كلامه وممارسته. يحضرني الآن مثال على ذلك: قبل الحرب كان المتظاهرون في شوارع بيروت يهتفون مطالبين بنظام أكثر ليبرالية وتحرراً، فيما هم كانوا يتطرفون في ممارساتهم لحرياتهم عبر تظاهراتهم. وهذا مثل على عمى البصيرة.

* في كتابك «نقد النص» تتعرض لأسماء وظواهر مختلفة، من محمد عمارة وإسلاميته إلى صادق جلال العظم وماركسيته، ومن النص التراثي إلى نصوص كنط ودولوز... كيف ترى إلى هذا الاختلاف والبَوْن بين النصوص والأسماء التي اخترتها؟ ألا تعتقد أن في الاختيار أيضاً موقفاً نقدياً؟

ـ تعاملت مع النصوص على قدم المساواة. ولم أفرق بين نص وآخر. هذا ما تمليه نظرية النص، أعني نقد النص بحسب المصطلح الذي آثرته. فأنا بصفتي ناقداً لا يوجد في متناولي سوى نصوص أتعامل معها وأشتغل عليها، بصرف النظر عن لغات أصحابها وهوياتهم ومذاهبهم وعصورهم. ويقوم عملي النقدي على الكشف عن استراتيجية النصوص في الحجب والخداع أو المخاتلة، سواء كان النص فلسفياً أم صوفياً، نبوياً أم

شعرياً. فالنصوص هي في هذا المنظور سواء. إنها ليست محكمة، بل هي آيات متشابهة لا تخلو من تعارض وتوتر، أو أقوال مركبة لها ألف سطح وسطح، أي كلام لا تنتهي قراءته، تماماً كما وصف أحدهم نصك أنت في كتاب «حديقة الحواس».(*)

قد يولع غيري بتصنيف النصوص والعقول والثقافات إلى غربي وشرقي أو إلى اسلامي وماركسي أو إلى فلسفي ونبوي. أما أنا فالنصوص هي بالنسبة إلي وقائع خطابية تفرض حقيقتها عليّ وتحثني على قراءتها، بغية اكتشاف قواعد انبنائها وتشكلها أو آليات اشتغالها. من هذا المنظار يستوي عندي مثلاً محمد عمارة الإسلامي وصادق جلال العظم الماركسي، بالرغم من الاختلاف بينهما من حيث الاطروحات والمضامين والشعارات. إذ كلاهما يصدر، في نظري، عن موقف سلفي أصولي. كلاهما ينطلق من نص يعتبره مرجع الحقيقة ومعياراً العلم. ولا يهم إن كان الأول يرجع إلى النص القرآني والأصل النبوي، والثاني يعود إلى نصوص ماركس وأعماله. المهم من هذه الوجهة الموقف من الحقيقة وطريقة التعامل مع النص. على هذا الصعيد يتضاءل الفرق عندي بين محمد عمارة وصادق جلال العظم، إذ كلاهما لا يريد المعرفة، بل يريد الدفاع عن الأصل ويحاول إثبات مصداقيته أو التماهي معه. ومع ذلك ينبغي أن لا نخدع بما يدعيه خطاب الفرع، إنه يقول لنا بأنه يتماهى مع الأصل، وهذا هو مسوغه أو تلك هي مشروعيته على ما يقدم نفسه، أعني تطابقه مع الأصل الذي ينتسب إليه. بيد أن خطاب الفرع يتناسى ذاته وحقيقته، أعني كونه يختلف عن خطاب الأصل. ولذا فإن مآل الفرع أن ينسخ الأصل ويحل محله.

يمكن إيراد مثال آخر يكتسي الآن أهميته لايضاح موقفي النقدي. فأنا عندما كتبت عن «مفهوم النص» لنصر حامد أبو زيد الذي يتعرض الآن لإرهاب الجماعات المسماة اسلامية أو اصولية، ذكرت أن خطابه هو خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها. ذلك أنني اكتشفت بأن أبو زيد يتعامل مع مقولاته الحديثة أو الحداثية كالحرية والتقدم والعقلانية، بطريقة غيبية أو أُسطورية أو سحرية، تماماً كما يتعامل الاصولي مع عقائده وأصوله. إنه نوع من التعلق اللاهوتي بالأسماء يجعل الواحد يعتقد بأن مجرد انتسابه إلى فكرة أو قضية يكسبه مصداقيته. بيد أن التجارب تشهد على أنه لا يكفي لأحدنا أن يعلن عن تقدميته حتى يكون تقدمياً، أو أن يدعو إلى الحرية حتى يكون ليبرالياً، أو أن يكتب في الحداثة حتى يكون حداثياً، خصوصاً عندنا حيث تحولت هذه الشعارات إلى نوع من

(*) حديقة الحواس، نص لعبده وازن، دار الجديد، بيروت.

اللغو والهذر، إذ هي نقلت مجرد نقل ولم تكن نتيجة اشتغال للفكر على الذات والواقع.

أكثر من ذلك، إنني أقف موقفاً نقدياً من الذي يتماهى في خطابه مع الحرية أو العقل أو المساواة، لأن مآل مثل هذا الموقف الاستبداد والانغلاق والارهاب. والشواهد ناطقة في هذاالخصوص. فمن يتماهى مع شعار من الشعارات، يقهر الغير على رأيه وموقفه. وهذا ما يفسر لنا كيف أن أكثر الناس مطالبة بالحرية هم الأكثر ميلاً إلى الطغيان. ولهذا فأنا أفصل في نقدي بين الشخص من جهة والخطاب من جهة أخرى، بمعنى أنني لا يمكن إلّا أن أقف مع الحريات والحقوق التي تتعرض للانتهاك والاغتصاب. وبالطبع فأنا لا أنكر على خطاب الحرية والعقلانية والحداثة مشروعيته. ولكني في المقابل أعطي مشروعيته للخطاب الذي ينتقد خطاب الحداثة، تأكيداً مني على تعدد مصادر المشروعية. هذا هو موقفي النقدي. ربما تسألني أنت: ما الذي تبتغيه؟ أجيب بالقول: لست داعية، لا أريد نشر رسالة أو التبشير بعقيدة أو الترويج لشعار من الشعارات.

* تبرز في كتابك ظاهرة نقد النقد كأن تنتقد الجابري في نقده للعقل العربي، وحسن حنفي في نقده للوعي الغربي، وتنتقد كنط في نقده للعقل المحض: كيف تفسر تجربة نقد النقد؟ وكيف برأيك يقوم نص نقدي على نص نقدي؟

ـ لا فلسفة أصلاً من دون موقف نقدي أو من دون تشكيل وعي خلافي غير تقليدي وغير وثوقي. فالفيلسوف يسبح ضد التيار أو يخربط المعادلات أو يغير خارطة المفاهيم... هكذا كان الأمر منذ هرقليطس الذي قال: لا ينزل الإنسان النهر مرتين، أو منذ السوفسطائيين الذين حاولوا هدم ما بُني قبلهم بضرب مفهوم الحقيقة نفسه. ثم أتى افلاطون لكي يكشف عن زيف الفكر السوفسطائي بواسطة سقراط. وبدوره فإن أرسطو انتقد نظرية المثل لدى افلاطون، مما يجعل العلاقة بين فيلسوف وسلفه علاقة نقد بنقد. وإذا انتقلنا إلى الفلسفة العربية نجد أيضاً نقداً ونقداً للنقد. فقد انتقد الغزالي الفلاسفة، ثم جاء ابن رشد لكي يرد على الرد. ولا حاجة إلى القول بأن الفلسفة الحديثة إنّما افتتحها ديكارت بنقد منطق اليونان ومناهج المدرسيين، حتى إذا ما وصلنا إلى كنط أصبحت الفلسفة نقداً، أصلاً وفصلاً.

والنقد ينقلب لغواً إذا لم يعالج المسائل من زاوية جديدة وعلى صعيد مغاير، أو يمسي مجرد نقد ايديولوجي هدفه الدفاع عن معتقد أو مذهب يدحض مذهباً آخر. أما النقد الفلسفي فلا معنى فيه للتخطئة والتصويب. فهو زحزحة للاشكال المطروح أو إعادة صياغة له تتيح إمكاناً جديداً للتفكير، وذلك بتغيير شروط المعرفة أو بخلق مستوى للفهم جديد أو ببناء عالم مفهومي مغاير...

هذا ما أحاوله بنقدي لنقاد العقل على ما أزعم. إنني أدخل عليهم من مدخل النص والخطاب متجاوزاً المحاولات السابقة في هذا الخصوص، محاولاً تأويل ما قالوه أو تفكيكه وإعادة بنائه. ففي نقدي لكنط على «نقد العقل المحض»، بينت أن خطابه النقدي يتناسى ما يتكلم عليه أي كونه يبحث في معرفة الممكن، فيما هو يقوم بتغيير شروط المعرفة واجتراح إمكانات جديدة. وفي نقدي لحسن حنفي على نقده «الفلسفة الغربية الحديثة»، بيّنت أن خطابه يتناسى نفسه، أعني كونه خطاباً فلسفياً حديثاً بأدواته المعرفية وأجهزته المفهومية. وفي نقدي لمحمد عابد الجابري على «نقد العقل العربي»، بينت أن خطاب العقل يسكت على لا معقوليته. إذن لم أقُم بنفي نقاد العقل بقدر ما تعاملت مع خطاباتهم كمعطيات ينبغي تحويلها، كمادة لانتاج معرفة جديدة، أي كإمكان للتفكير بطريقة مغايرة.

وهذا هو الفرق بين نقدي ونقد غيري لنقاد العقل. أشير بنوع خاص إلى نقد جورج طرابيشي لحسن حنفي من خلال مقولة «العصاب» أو نقده للجابري من خلال مصطلح «المذبحة». مثل هذا النقد هو إلغاء ايديولوجي للآخر لا يثمر فكراً مهماً، فضلاً عن كونه يشكل الوجه الآخر للخطاب الذي ينتقده، وإن كان يفيد في تصحيح المعلومات التاريخية أو الأخطاء العلمية. أشير أيضاً إلى الناقد هاشم صالح الذي يعتبر مشروع الجابري النقدي مجرد «قصر من كرتون»، إذ برأيه لم يفهم الجابري المنهج الابستمولوجي ولا أحسن تطبيقه. مثل هذا النقد يميل هو الآخر إلى إلغاء من ينتقده على طريقة نقد الغزالي في «تهافت الفلاسفة». إنه تصويب وتخطئة، أي تصحيح للخطأ قياساً على ما سبق معرفته، ولكنه لا يوقفنا على ما كنا نجهله. وعلى كل حال لا يستهويني مثل هذا النقد على أهميته، وإن كان يرضي أصحاب العقول العلمية والذين يهمهم التمييز بين الصواب والخطأ في المعارف. إنه نقد لا يتكشف عن الجديد ولا يجترح المختلف واللامتوقع على صعيد الفكر، بالرغم من أن أصحابه يكثرون الحديث عن ضرورة التفكير فيما لم يُفكر فيه بعد، وذلك باختراق الممنوع أو تفكيك الممتنع. نحن هنا إزاء نوع من التبشير، وفي أحسن الأحوال ثمة عروض جديدة جيدة ومفيدة، لمنتوجات الفكر الحديث والمعاصر.

كل هذا النقد الذي نجده لدى نقاد العقل، على اختلاف مناهجهم وتفاوتهم في الأهمية والأثر، أساسه التعامل مع الخطابات كما لو أنها تصدر عن عقل محض أو تُشكل كينونة معرفية خالصة، وبذلك فهو يطمس كينونة النص ذاتها بما هي عائق أنطولوجي لا يمكن تخطيه أو القفز فوقه. وفي هذا السياق بوسعي الدخول مدخلاً نقدياً على مفكر لم

أفكر بنقده حتى الآن، عنيت به ميشال فوكو، مشيراً بذلك إلى ما أخذه عليه جان بياجيه وآخرون فيما يتعلق بتصنيفاته الحاسمة إلى أشكال المعرفة وأنماط العقلانية بحسب عصورها وأزمنتها. إنني أتجاوز هذه التصنيفات انطلاقاً من نقد النص نفسه، ولأقل انطلاقاً من أنطولوجيا النص. ففي هذا المنظور الأنطولوجي كل النصوص هي وقائع يمكن قراءتها والاشتغال عليها بصرف النظر عن تحقيباتها المعرفية وعصورها التاريخية. ذلك أن النص يخترق فضاءه المعرفي ولا يمكن احتواؤه أو اختزاله. والدليل على ذلك كل هذه النصوص الهامة التي لا تنتمي إلى فضائنا العقلي الراهن، ومع ذلك فهي تفرض نفسها علينا وتستنطقنا عن أحوالنا بقدر ما نسائلها ونستنطقها عن هوياتها، مع أن «حفريات المعرفة» لفوكو، على الأقل بحسب قراءتي لها، تتعامل مع الوقائع الخطابية، تماماً كما يتعامل الألسني مع الوقائع اللغوية، أي بوصفها تشكل ميداناً معرفياً مستقلاً لا ينبغي إحالته إلى شيء سواه، لا إلى عصر من عصور العقل ولا إلى بنية ذهنية كلية متعالية لا فكاك للفكر من أسرها. على كل حال لا أريد أن أتعامل مع أعمال فوكو بوصفها خطابات محكمة مقفلة، وإنما هي كغيرها من النصوص، تنطوي على تعارض وتثير إشكالات وتُقرأ باتجاهات مختلفة.

مختصر الإجابة على هذا السؤال والتي هي إغناء للإجابات السابقة، أن النقد الفلسفي لا يقوم على مجرد الفصل بين الخطأ والصواب، فهذا هو شأن التقويم العلمي. طبعاً لا يمكن للفلسفة أن تقفز فوق الحقائق التي يقرها العلم. ولكن القول الفلسفي لا يُحاكم لكي يُنقض أو يثبّت. وإنما هو قول لا تنتهي قراءته، على ما أقول وتقول أنت، وكل قراءة حقيقية له تشق طريقها وتجترح معجزتها.

* تصف تعاملك مع خطاب العقل بأنه تفكيك، وتوضح أن التفكيك قادر على الكشف وأن الواحد قهر للكل، والعام استبعاد للخاص، والمطلق إغفال للشرط، والكلي طمس للحدث: كيف تحدد مواصفات التعامل التفكيكي مع الخطاب العقلي؟ وكيف توضح أيضاً قدرة هذا التفكيك على الكشف عن التناقضات والثنائيات التاريخية؟

ـ التفكيك هو مجال أخذ ورد. بل هو موضع لبس واشتباه ولعل في هذا أهميته. فهو ككل مفهوم فلسفي لا يُختزل ولا يُستنفد الكلام عليه. وفيما يعنيني فإن التفكيك على ما أفهمه وأمارسه، حرث في حقل البداهات العقلية، قصدت بها تلك الأدوات المعرفية والأجهزة المفهومية التي يستعملها الفلاسفة في خطاب العقل منذ أفلاطون وأرسطو. ثمة ذاكرة فلسفية تتشكل من جملة مفاهيم كالكلي والعام والمطلق والواحد والذات والهوية، أو من سلسلة ثنائيات كالصواب والخطأ، والمعقول واللامعقول، والجوهر والعرض... كل

ذلك حُمِل محمل البداهات التي لا تناقش وبقي بمنأى عن المساءلة والفحص، ربما حتى مجيء نيتشه الذي يمكن عدّه أول من فكر بتفكيك الخطاب الفلسفي محاولاً فضح ممارساته اللاهوتية في التعامل مع المفردات والمصطلحات أو الكشف عن آلياته في الخداع والكبت والتحوير... ثم توالت المحاولات التفكيكية وصولاً إلى المعاصرين، باتجاه التنقيب عن أصول المعنى أو مساءلة أنظمة الحقيقة أو تحليل وثائق الوعي أو كشف الخرائط السرية التي يعمل بموجبها الفكر... ولا شك أن مثل هذا العمل التفكيكي هو فضح لبنى العقل بغية الكشف عن علاقته بلا معقوله. آن لنا أن نستيقظ من سباتنا العقلي. فالإنسان ليس كائناً عاقلاً كما عرّفه أرسطو. الأصل هو اللاعقل الذي هو منبع العقل ومصدره. وأما العقل فهو صناعة لضبط اللامعقول وزجره أو لفهمه واستيعابه. هكذا يبدو العقل محاولة لتطويق اللاعقل ومصادرته.

وليس التفكيك عملاً مضاداً للعقل والعقلانية. إنه تحليل أنماط من العقلانية باتت، بدغمائيتها وأحاديتها ومركزيتها، عاجزة عن قراءة ما يحدث، أعني غير قادرة على تفسير الانفجارات التي يشهدها اللامعقول سواء في الممارسات أو في الكلمات. من هنا فإن النشاط التفكيكي هو تحدي الفكر لواقع يزداد تعقيداً ولا توقعاً بل يزداد تفجراً وكارثية، وذلك بتفجير بنى وقوى ونصوص ومؤسسات تحجب الكائن أو تطمس الحدث أو تكبت الجسد أو تتناسى الشرط... بكلام أصرح: التفكيك هو تعرية كل ما يخفي مشروطيته أو تاريخيته أو حدثيته أو كيفية تشكله، من آليات وممارسات تيولوجية أو سحرية أو اسطورية.

لنأخذ مقولات العقلانية والعلمانية والحرية كما تستخدم في الخطاب العربي. إننا نجد أن هذه المفردات يجري التعامل معها ككلمات سحرية أو كأقانيم لاهوتية مقدسة أو كجواهر ما ورائية غيبية، أي بمعزل عن شروط إمكانها وظروف تكونها ومجالات فعلها وتأثيرها، والنتيجة من ذلك المزيد الاستبداد والإفراط في التأله والعجز عن الفهم والتمثل. هذا ما يكشفه التفكيك. إنه يبين لنا بأنه لا يمكن بناء قدر من العقلانية أو تحقيق قدر من الحرية إلّا عبر عملية مزدوجة من البناء، بناء الفكر والواقع، صنع الذات وتشكيل الوعي على نحو مغاير. فلا يمكن بناء عالم مفهومي جديد من دون صنع واقع جديد. ولهذا فإن التفكيك إذ يشرّح ويكشف ما يكشفه من بنى وخرائط وممارسات، فإنه يسهم في تغيير الشروط نفسها، أي يسهم في خلق شروط جديدة للفكر والعمل. طبعاً ليس التفكيك مفتاحاً لحل جميع المسائل. إنه ليس فعالية سحرية، بالعكس إنه نقد كل تعامل سحري أو لاهوتي أو اسطوري. من هنا قدرته، أعني فاعليته، في تعرية كل ما فقد

مصداقيته أو فاعليته أو قدرته على اكتناه العالم أو على صنع الواقع أو على التأثير في مجرى الأحداث.

من جهة أخرى، لا يأخذ التفكيك بكل تلك الثنائيات التي تقيم حاجزاً لا يخترق بين الحقيقة والخطأ، أو بين العقل واللاعقل، أو بين المثال والتجربة، أو بين الجوهر والعرض، أو بين الشر والخير... فالخطأ هنا هو الوجه الآخر للحقيقة، واللاعقل هو الأساس المحتجب للعقل، والمتعالي هو القَبْليات التاريخية للمعارف، والعَرَض هو ما يَعْرُضُ للجوهر ذاته أو هو ما نعرضه عليه، والشر هو الخير الأضعف أو بالأحرى إن الخير هو الشر الأقوى... لا مجال إذن للفصل الأنطولوجي بين المتضادات. لأن من سمات الكائن التعدد والاختلاف، الانشقاق والتوتر...

* تفترض أو تنطلق من افتراض أساسي هو أن الحقيقة ليست أحادية، وتعتمد تعددها وتنوعها واختلافها القائم على اختلاف الصور والنماذج والأنماط والمناهج واللغات والاستعارات: كيف توضح لنا مفهوم عدم أحادية الحقيقة؟

ـ أميز بين مفهومين للحقيقة: مفهوم تقليدي يقول أولاً بأن الحقيقة هي تطابق المعرفة مع موضوعها، ومفهوم حديث يرى أن الحقيقة هي مجرد تفسير أو تأويل لما يقع، ويقول ثانياً إنه لا مجال لأن يتطابق المفهوم مع المقول ولا مع الموضوع. بكلام أوضح: في الرؤية التقليدية ثمة ذات تتمثل الشيء العيني أو تصف الحدث الخارجي وتعبر عنه بكلام يتطابق معه. في الرؤية الحديثة والأحرى القول في الرؤية المعاصرة، لا انفصال بين الذات والموضوع، بمعنى أن الذات التي تعرف تحدد في الوقت نفسه موضوع المعرفة، كما أن الموضوع يحدد في الوقت نفسه فعل المعرفة، بحيث يمكن القول أن المعرفة بالشيء تسهم في تكوينه وإعادة إنتاجه، كما تسهم في تحويل الذات وإعادة بنائها. إذن في الرؤية المعاصرة لا الذات تُعطى قبل الموضوع ولا الموضوع يُعطى قبل الذات، بل ثمة تكوين متبادل لموضوعات المعرفة وللذوات العارفة. وهذا التكوين المعرفي الذي به نعرف ذواتنا والعالم لا يقع خارج التاريخ، بمعنى أنه لا يشكل معرفة كلية ضرورية بماهيات ثابتة، وإنما هو تجربة تاريخية ومقاربة للأشياء نسبية مشروطة تتوقف على أدوات المعرفة وأساليب البحث، وتختلف بإختلاف التجارب والاختبارات، وتتعدد بتعدد المرجعيات والإستراتجيات. وكل ذلك يجعل من المعرفة مجرد تأويل تلعب فيه الرغبة والمخيلة واللغة أدوارها. ومعنى كونها تأويلاً أن الحقيقة أقل يقينية وثبوتاً ومصداقية مما نظن. وفي هذا ضرب لمفهوم الحقيقة التقليدي القائم على التطابق والوحدانية والثبات.

إذن في المنظور الأحادي لا يجري الاعتراف بكينونة الوسائل والأدوات والإجراءات

والشروط وكل ما يسهم في إنتاج المعرفة؛ كل هذه الشروط هي عناصر سالبة لا فعل لها ولا أثر، أي لا تنتج ولا تغير شيئاً من أمر الحقيقة القائمة بذاتها المتعالية على شروطها. ولكن الأمر تغير الآن، وما كان خارج نطاق التفكير لم يعد كذلك: لقد أقيم تاريخ للحقيقة بعد أن كانت خارج التاريخ. وتاريخ الحقيقة يشهد على أن الحقيقة تاريخية أي لا تُعقل من دون اجراءاتها ولا تنفصل عن أنظمة إنتاجها وعن مؤسسات تداولها. ونقد الحقيقة يغير النظرة إلى العالم. فالعالم لا يُعرف بل يتشكل، والوقائع لا توجد في صفاقتها، بل تُقرأ وتؤول، ويجري تفكيكها وإعادة بنائها، تماماً كما هو شأن الخطابات.

لمزيد من الإيضاح أقول: إن النص في المنظور الأحادي هو الذي يروي الحقيقة، أي يخبر عن واقع خارجي أو ذهني، إما إثباتاً أو نفياً. في المنظور التعددي ليس النص حيادياً إزاء الحقيقة، إذ هو يشكل واقعة حقيقية لها كينونتها وفعلها، أي هو ينتج حقيقة بقدر ما يخبر عنها. من هنا تختلف الحقائق وتتعدد، ولو كان الأمر يتعلق بالموضوع نفسه أو بالواقعة عينها. فلا عينية ولا جوهرانية ولا وحدانية في المنظور التفكيكي. بل ثمة شيء يختلف أبداً عن ذاته باختلاف الكلام عليه. ولا خشية على المعنى والحقيقة هنا. فالمنظور الأحادي اللاهوتي مآله خراب المعنى وتدميره كما تشهد التجارب. أما الانفتاح على المختلف والضد والمتعدد فهو خير ضمان للمعنى والهوية. مثال ذلك: تفكيك العقلانية الضيقة العاجزة عن اكتناه العالم، هو فعل كشف للحدث المنسي أو المطموس، يمكّننا من تغيير شروط التفكير وبناء عقلانية أكثر فاعلية ومردودية. وتفكيك الوحدة المتعثرة أبداً والتي تترجم مزيداً من الاختلاف، هو فعل اعتراف بالمختلف المقموع أو المهمش أو المنفي، يمكّننا من خلق شروط جديدة لصنع وحدة أكثر استيعاباً وتركيباً. هكذا فالنقد التفكيكي هو تحليل للشروط وتفكير بالحدود بغية تغييرها واجتيازها.

* أين أنت في مشروعك من النقد الأدبي خصوصاً أن الأدب يتقاطع مع الفلسفة في نصك النقدي؟ وهل تعتقد أن ثمة حدوداً بين الأدب والفلسفة؟ ما رأيك لو عدنا إلى موقف أفلاطون من الشعراء الذين طردهم من جمهوريته؟

ـ أعتقد أن ما سبق من إجابات يمهد للجواب على هذا السؤال، وإذا كان لي أو أوضح موقفي هنا بوسعي القول، انطلاقاً من وحدة الميدان المسمى «نقد النص»، يمكن التعامل مع النصوص على قدم المساواة، وذلك بصرف النظر عن تباعد أزمنتها أو اختلاف مجالاتها المعرفية أو تباين العوالم الثقافية التي تنتمي إليها. النصوص هي هنا سواء، أكانت أدبية أم فلسفية أم نبوية. إنها متماثلة إن من حيث كينونتها الخطابية وإن من حيث فعلها وأثرها:

أولاً كل النصوص لها وقعها وصداها ووهجها، عنيت بالطبع الأعمال الضخمة والآثار الجميلة... كلها تستولي على القارىء وتمارس سلطتها عليه، بقدر ما تكون مبعث دهشة أو مصدر روعة أو موضع غواية ومتعة. فهي تشبه من هذه الجهة الأجسام الجميلة الفاتنة، أعني أن لها إغراءها وسلطانها ولها استحواذها ومتعتها. وعلى كل حال، فالنص هو أثر من آثار الجسد، ونحن نستمتع بتصفحه وقراءته كما لو كنا نتعامل مع جسدنا، ولهذا لا أتعسف إذا اعتبرت الفرق بين نص ونص كالفرق بين جسد وجسد.

من جهة أخرى تتماثل النصوص من حيث كونها تشكيلات خطابية. فهي بصفتها هذه تشكل نظام الأنظمة بالنسبة إلى النحو والبيان والمنطق. على هذا المستوى تتقلص الفروقات بين نص وآخر، ذلك أن تحليل نظام الخطاب المتواري خلف الجمل والقضايا والعبارات، يكشف أن النصوص، أياً كانت هوياتها، تستخدم إجراءات وآليات أو ألاعيب مشتركة: كل النصوص تمارس خداعاً أصلياً يتمثل في حجبها لذاتها، أي لتشكيلها الخطابي نفسه. ومن مفاعيل هذه اللعبة فصل الأفكار والمفاهيم عن حدثيتها ولغاتها أو شيفراتها. كل النصوص، تستخدم تقنيات بلاغية وأدوات مجازية. ولا يشذ النص الفلسفي عن ذلك. صحيح أن الفلاسفة يتوخون البرهنة والمحاججة والاقناع، بمعنى أنهم يطمحون إلى الكلي ويطلبون الضروري، ولكن لكل فيلسوف لغته وإنشاؤه وطريقته في الاقناع وأنماطه في التعبير. لكل فيلسوف مخياله ومثالاته التي بها يتمثل الأشياء أو يمثّل عليها. وبدوره فإن الأدب لا يخلو من هاجس البرهنة والاقناع. على كل حال إن الفصل بين الأدب والفلسفة لم يعد يصمد أمام القراءات التي ترى إلى النصوص بعين جديدة حفرية أو تفكيكية. ثمة بعد تخييلي مسكوت عنه في النص الفلسفي. وفي المقابل ثمة نظام خفي للبرهنة في كل نص أدبي. وفيما يخص افلاطون وموقفه من الشعراء، فإن صاحب الأكاديمية لم يستطع تصفية حسابه مع الشعر ولغته، لأنه يستعمل أدوات الشعر ومجازاته ويلجأ إلى التخييل الاسطوري، ولهذا فإن ما طرده يعود من باب خلفي. وهذه لعبة من لعب النص عموماً، إنه يحدثنا عن أشياء لكي يغيّب أخرى.

طبعاً لا أريد أن أنفي تمايز المجالات والأنواع، كما لا أريد أن ألغي تباعد العصور واختلاف الثقافات. ولكني لا أريد في المقابل أن أصطنع حواجز بين ميادين تنفتح بعضها على بعض، سيما وأنه إذا أردنا أن نسير بمنطق الفصل والتمايز إلى نهايته، نجد أن لكل نص ميزته وفرداته أياً كان المجال الذي ينتمي إليه. فالنصوص ليست كما نريد لها أن تكون، بل لها مخاتلتها. ولهذا فهي عصيّة على التحديد والتأطير والتصنيف. قد تنصهر في

نص واحد لغات وخطابات لا عد لها ولا حصرٍ، وقد تتداخل فيه أزمنة وعصور وثقافات مختلفة متباعدة.

* كيف تحدد طبيعة العلاقة بين النقد الأدبي والنقد الفلسفي، خصوصاً أن لك تجارب في قراءة بعض النصوص الأدبية على ضوء الفلسفة؟

ـ دعني أنطلق من الحوارات التي أجراها الشاعر نوري الجراح في جريدة «الحياة» بعنوان «ملف النقد الحديث»، مع عدد من النقاد العرب هم عبد اللّه الغذامي وصبري حافظ وكمال أبو ديب. يقول الغذامي: الناقد بحاجة إلى نقلة نوعية تجعله «يتخلى عن حُلّة البلاغي لكي يدخل في حُلّة الفيلسوف الجديد». وفي الواقع إن هذا القول يعبّر إلى حد كبير عن حقيقة العلاقة بين النقدين الأدبي والفلسفي. ذلك أن نقد الأدب لا يأتي الآن من البلاغة وعلومها، بقدر ما يأتي من الفلسفة وعلوم الإنسان. ولا ضير في ذلك، فالميادين المعرفية يرفد بعضها البعض ويتغذى واحدها من الآخر، كما هي عليه حال العلاقة بين الفلسفة والأدب اليوم. فالفلسفة تجددت بفضل المباحث اللغوية والكشوفات الألسنية التي تحققت بدءاً من دوسوسير. وفي المقابل إن النقد الأدبي تجدد مستفيداً من الثورة المنهجية التي عرفتها الفلسفة، سواء مع التيار البنيوي أو قبله أو بعده.

وإذا انتقلنا إلى العالم العربي، نجد أن النقد قد انفتح هو الآخر على الفكر الفلسفي وأفاد من تنقيباته المثمرة في ميدان الخطاب وفي عالم النص على يد مفكرين أمثال ميشال فوكو وبول ريكور وجاك دريدا، كما أفاد من النقد الأدبي نفسه ممثلاً بأعلام كرولان بارت وتودورف وجوليا كريستيفا. ولم ينج ناقد كبير من التأثر بذلك، بمن فيهم الذين يتحدثون بسلبية أو بعصبية ضد المنهج البنيوي، بحجة أكاديميته أو بحجة أنهم كانوا السباقين إلى استخدام هذا المنهج قبل اطلاعهم عليه في مصادره الغربية، وأشير بذلك إلى الناقد صبري حافظ الذي ينفي على البنيوية جدتها ويعيب عليها اكاديميتها على ما ورد في حواره مع نوري الجراح.

قد تكون البنيوية طُرحت بشكل مبسط أو ساذج، ومن الجائز أن الذين تبنوها لم يحسنوا استثمارها في قراءة نصوص عربية. ولكن العيب ليس فيها. أمّا أنها لم تأت بجديد، فهذا طمس لحدث هائل ولد مفاعيله وأصداءه في العالم كله. ولم ننج نحن من التأثر به والوقوع تحت اغرائه. وقد يكون للبنيوية جذورها في ثقافتنا النقدية، ولكن لا ينبغي لنا أن نبالغ ونلعب تلك اللعبة الخادعة التي تحملنا على أن نعزو لأنفسنا ما أنجزه الغير. من جهة أخرى، قد تلهم التجارب الغنية الناقد ابتكار أدوات منهجية جديدة وفعالة. ولكن ذلك لا ينبغي أن يكون دافعاً لنفي الانجاز البنيوي أو للتهجم على النقد الاكاديمي.

والأهم من ذلك أنه كان للمنهج البنيوي، والأحرى القول للمناهج البنيوية، مردودها الإيجابي على النقاد العرب، بمن فيهم الذين يعتبرون أنفسهم قد مارسوا النقد البنيوي قبل ممارسته في الغرب أو قبل اطلاعهم على النظريات والمناهج الغربية في هذا الخصوص، على ما يصرح بذلك صبري حافظ وكمال أبو ديب.

وفي أية حال إن الإطلاع على النتاج الغربي في النقد، أسهم ويسهم في شحذ الادوات المنهجية أو في فتح مجالات وآفاق جديدة أمام النقد العربي. وإذا كان هذا شأن النقد عموماً، فإن النقد الفلسفي يمكن أن يؤدي إلى تغيير مفهوم النقد ذاته وإلى ممارسته بطريقة جديدة مغايرة تكون أكثر فاعلية وكشفاً. وعندها لا يعود النقد يقتصر على معارضة مذهب بآخر أو استبدال نظرية بأخرى، بل يقوم على تمثل المعطى النقدي النظري والتطبيقي والتوفر على تحليله وتأويله وإعادة بنائه. بكلام أصرح: عندها لا يكون النقد نفياً للبنيوية بالقول: هذا منهج تجاوزه الزمن أو إننا مارسنا النقد البنيوي قبل أهله، بل يكون باستيعاب البنيوية والتعامل معها كإمكان نقدي بغية استثمارها أي تحويلها ودمجها في بناء جديد مختلف.

والذي بدا لي من الحوارات النقدية السالفة أن الغذامي يستثمر بمهارة وعلى نحو مبتكر النقد الفلسفي. إذ هو بدأ حواره بالكلام على مفهوم النقد وقدم مفهوماً جديداً يبدل بل يقلب العلاقة بين جملة المفردات التي يتناولها الناقد الحديث كالشعر والنص والقارىء والناقد والمبدع والذات والعالم... إننا في الحقيقة إزاء مفهوم إشكالي يصعب التمييز فيه بين الأدبي والفلسفي. بل الأحرى القول إنه مفهوم انطولوجي، إذ هو ينطوي على قراءة لعلاقة الإنسان بوجوده. وعلى كل حال إن تجاوز التصنيفات التقليدية بين الأدب والفلسفة هو من سمات الفكر المعاصر. والناقد المعاصر لم يعد مجرد ناقد أدبي بالمعنى الحصري للكلمة. بل أصبح مفكراً وصاحب رؤية للعالم. لا نقد أدبياً الآن من دون بعد فلسفي. ومن أهم المباحث النقدية النظرية التي قرأتها في هذا الخصوص بحث لصبري حافظ نفسه يبدأه بالاستشهاد بميشال فوكو، منشور في مجلة «فصول» بعنوان: جماليات الحساسية والتغير الثقافي. وبهذا المعنى نفسه أقرأ ما يسميه كمال أبو ديب «نظرية التجاور». فهي ليست نفياً للفكر البنيوي كما يحسب، وإنما هي تمثل له وإعادة صياغة للمكتسبات النقدية الغربية والعربية على نحو جديد مغاير. وعلى كل حال لا ينبغي التوقف عند التسميات. فالأعمال الهامة المميزة عصيّة على التقنين. إنها حقول للامكان، سواء كانت غربية أم عربية، مستوردة أم ذات جذر عربي، وسواء سميناها بنيوية أم حفرية أم تفكيكية؟ أم حتى تجاورية إذا أثبتت نظرية التجاور مصداقيتها.

أعود بعد هذا الاسترسال النقدي لكي أختم الإجابة على السؤال، فأقول: بخصوص قراءتي لبعض الأعمال الأدبية، لا أدعي أنني أملك عدة الناقد الأدبي. إنني لم أعدّ نفسي لهذه الحرفة، ولكن تناولي لبعض النصوص كان بدافع الفضول المنهجي. لقد أردت أن أستثمر طريقتي في التعامل مع الأقوال الأدبية والشعرية. ولربما تعاملت معها تماماً كما أتعامل مع الأقوال الفلسفية. بمعنى أنني سعيت إلى تفكيك عبارات للكشف عما لا يراه المتكلم فيما يتكلم عليه أو عما يراه ولا يتكلم عليه، من غير التطرق إلى النواحي الفنية والجمالية. وفي رأيي قلما ينجح الفيلسوف أو المشتغل بالفلسفة في ممارسة النقد الأدبي، فأهمية الفلسفة أنها تمكن الناقد من صياغة تجربته النقدية بلغة مفهومية أو تتيح له أن يسكتشف البعد الانطولوجي للاعمال الأدبية، فيقرأها بصفتها علاقة بالوجود والحقيقة.

* ثمة مفكرون يقولون بوجود فكر عربي حديث وينكرون وجود فلسفة عربية حديثة. هل تعتقد أن ثمة فلسفة عربية حديثة أو معاصرة أم أن التجارب في هذا الحقل ليست سوى تجارب فكرية؟

- يُخشى أن يؤدي استعمال تعبير «التجربة الفكرية» إلى التعمية. ذلك أن هذا التعبير هو من العمومية بحيث يصح إطلاقه على غير نتاج ثقافي. فالعلم هو نتاج فكري، والتجربة الصوفية هي تجربة فكرية، والأثر الفني هو في النهاية أثر فكري، لأنه لا فن من دون فكر، بل لأنه لا إنسان من دون فكر. وبالطبع فالفلسفة هي تجربة فكرية، ولا جدال أن لكل واحد من هذه المجالات التي يمثلها العلم والفن والتصوف والفلسفة ميزته وخصوصيته. فالعلم يعبر بلغة كونية رياضية هي لغة المعادلات والوظائف والدالات. أما الفلسفة فهي خلق مفاهيم أو افتتاح حقول مفهومية أو اختراع شخوص مفهومية. وأما الفن فهو تفكير بلغة حسية جمالية. أما التصوف فهو ذوق ينفتح بالمفهوم المحض على الحس والهوى والجسد. هكذا يمكن للتفكير أن يشتغل بحسب أشكال وأنماط مختلفة. ولا شك أن الفلسفة تحتل مكانة خاصة بين تجارب الفكر، إذ هي تجربة نقدية تُخضع للفحص الفكر نفسه بقوانينه وآلياته، بأنظمته وأنساقه، ولهذا غالباً ما يجري استعمال مفردتي «الفلسفة» و«الفكر» بالمعنى نفسه، مع أن الفكر هو أعم من الفلسفة.

وفي رأيي إن الالتباس الحاصل بشأن وجود فلسفة عربية حديثة أو معاصرة، منشأه أننا نقيس الكتابات الفلسفية الحالية على مثالات ونماذج فقدت فعاليتها في قراءة النص الفلسفي الذي هو أغنى وأعقد مما نظن. إننا نتعامل مع هذه الكتابات كما لو أنها مذاهب محكمة أو مناهج صارمة أو خطابات استدلالية أو نظريات تقبل الصدق أو الكذب. وعندما لا نجدها تتطابق مع هذه الصور نحكم عليها بالنفي ونقول: لا وجود

لفلسفة عربية عندنا. هذا هو مصدر اللبس. إننا ننظر إلى النتاج الفلسفي العربي بعين تقليدية لا تأخذ بالاعتبار ما طرأ واستجد في هذا المجال.

بيد أن الفلسفة تغيرت سواء من حيث مناهجها وطرائقها أو من حيث ميادينها ومفاهيميها ومهامها... لقد نزلت إلى الأرض وأخذت تتعاطى مع ميادين وقطاعات وممارسات كان يرذلها العقل الفلسفي من قبل. وهي لم تعد تأملية تجريدية كلية ماورائية بقدر ما تحاول أن تكون تشخيصية محايثة إجرائية عملية. والأهم من ذلك أنها لم تعد تهتم ببناء النظريات الكبرى والمذاهب الشاملة، بل هي تقوم على نقد الخطاب الفلسفي وتحليله، فضلاً عن سعيها إلى تفكيك كل ما يتصل بالنشاط الفلسفي من قوى ومؤسسات وعادات وتقاليد. باختصار إن الفيلسوف يمارس مهمته اليوم بنزع هالة القداسة والعصمة والهيبة عن الفلسفة بصفتها خطاباً للعقل ومؤسسة للحقيقة أو سلطة للمعرفة... هذا ما مارسه ويمارسه تيار فلسفي قوي وواسع سعى أهله إلى زعزعة المركزية الفلسفية وإلى إعادة النظر في علاقة الفلسفة بالحقيقة والذات والعقل، بل سعوا إلى نقد هذه المفاهيم وتفكيكها، بما فيها مفهوم الوجود نفسه.

ومع أن مباحث الوجود تجددت مع هيدغر الذي يعود له الفضل في تبيان ما مارسته الماورائيات على الوجود من «النسيان»، فإن هيدغر وقع في «النسيان» نفسه بقدر ما استخدم مقولة الوجود ذاتها على نحو كلي ما ورائي. ومصدر هذا النسيان الأصلي أن الكلام يحجب ما يتكلم عليه وأن فعل التسمية ينطوي على تأليه للمسمّى هو حجاب يحجب الموجود. من هنا يميل الفكر المعاصر إلى نقد كل «أنطولوجيا متعالية»، وذلك بتحرير الموجود من مقولة الوجود، إذ أن ما يوجد هو شيء يختلف عن نفسه أو يتزحزح عن مركزه أو يغير أسماءه باستمرار.

بهذا المعنى من التعسف إنكار أهمية الأعمال الفلسفية التي يكتبها عرب معاصرون. على الأقل ثمة هنا زحزحة للإشكاليات من مطرحها. وإذا لم أشأ الاختباء وراء تواضع كاذب، بوسعي القول: إن أقوال مثل: العلم بالكلي ذو طابع لاهوتي، أو فعل التسمية هو تأليه للمسمى، أو الظاهرة اللاهوتية هي ظاهرة إسمانية، أو النص لا يقول الحقيقة بقدر ما يولّد حقيقته، أو البحث عن الشروط هو تغيير لها، مثل هذه العبارات هي أقوال فلسفية عند من يحسن قراءة الخطاب. فهل يتفلسف أحدنا ولا يجرؤ على التصريح حتى يُؤذن له بذلك؟!.

حصار مضاعف(*)

1 ـ دعوتم في مشروعكم إلى «التفكيك الذاتي» للمكونات الفكرية للأمة العربية:

أ ـ ماذا تقصدون بمفهوم التفكيك الذاتي؟

ـ لا أعتقد أنني استخدمت تعبير «التفكيك الذاتي». وإنما الذي يرد في نصوصي هو مفهوم «التفكيك» لا غير. والتفكيك هو اختيار منهجي من بين اختيارات ثلاثة: التفسير، التأويل، التفكيك. التفسير ويقوم على الكشف عن مُراد المؤلف ودلالة النص. ولهذا فهو يعطي الأولوية للمعنى على النص. التأويل وهو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله. فهو إذاً يقوم على الاعتراف بأهمية اللفظ ودوره في إنتاج المعنى. أما التفكيك فإنه يقطع الصلة نهائياً مع المؤلف ومُراده. إنه لا يلتفت إلى المعنى واحتمالاته ولا إلى القول وطروحاته، وإنما يهتم بما لا يقوله الخطاب أي بما يستبعده أو يتناساه أو يهمشه أو يحجبه... بكلام آخر في المنظور التفكيكي لا ينص الخطاب على المراد، بل هو أكثر مما يقول أو غير ما يقول، بحيث يكون هناك دوماً مجال لأن نقرأه قراءة جديدة مغايرة ولكن فاعلة وخلّاقة. ولهذا فالتفكيك يقوم على الاشتغال على بنية النص للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقيقة أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وحقيقته وسلطته.

إذن المسألة هي مسألة اشتغال على النصوص. وليس من الضروري أن تكون النصوص عربية. قد اشتغل على نص عربي أو غربي، إسلامي أو غير إسلامي، المهم أن أتعامل مع النص الذي أقرأه بطريقة تتيح تحويل المعرفة القديمة الجامدة إلى معرفة حية. هذا ما أحاول القيام به. وأما الحديث عن «تفكيك ذاتي للمكونات الفكرية للأمة العربية» فهو نوع من التهويل الايديولوجي الذي يزيد المسائل حجباً وتعمية. ولهذا ألخص موقفي بالقول: لا يجدي نفعاً أن نتجاهل أو نتغاضى عما ينجزه الفكر الغربي من الأدوات المفهومية والاستراتيجيات النقدية. فالفكر إنما هو هذا التقلّب بين الداخل والخارج، بين الذات والغير، بين الأنا والعالم.

(*) هذه أجوبة على أسئلة طرحها عليّ الأستاذ ماهر الملاخ لكي تُنشر في جريدة «الصحوة» المغربية.

ب ـ ما هي في نظركم الشروط الموضوعية لتحقق التفكيك حتى لا تكون هذه الدعوة مثالية أو عدمية؟

ـ عبارة «الشروط الموضوعية» باتت في نظري أداة قديمة لم تعد تملك مصداقيتها. فنحن لا نفكر اليوم على طريقة كنط، أي لا نبحث ببساطة عن شروط الإمكان، بل نحاول خرق الحدود وتغيير الشروط نفسها. وهذا ما فعله كنط نفسه من حيث لم يقل ذلك. فهو إذ بحث عن شروط إمكان المعرفة، فإنه قام بتغيير الشروط، أي غيّر شروط المعرفة بالذات. ذلك أنه بعد كنط تغيرت طريقتنا في التفكير وأصبحنا نعرف الأشياء على غير ما كنا نعرفها من قبل. وهذا يعني أن كنط قدّم لنا إمكانات جديدة للتفكير. ولعل هذا ما أحاول القيام به عندما استخدم طريقة التفكيك التي هي نوع من التشريح لجسد الخطاب. إليك مثالاً حساساً هاماً: العلاقة بين الفرق الاسلامية، وأعني على الخصوص العلاقة بين أهل السنة والشيعة. ففي الرؤية التقليدية لا نرى إلّا التضاد بين الفرقتين، ولا نلتفت إلّا إلى الصراعات التي نشبت بينهما على امتداد تاريخهما العقائدي والسياسي. نحن بموجب هذه الرؤية أسرى تراث وأصول وتواريخ. ولكن لو نظرنا بعين حفرية تفكيكية إلى خطاباتهما ومساجلاتهما، لوجدنا نفس المفهوم الأحادي للحقيقة ونفس العقلية الدوغمائية ونفس آليات التفكير ونفس «استراتيجية الرفض» التي يبديها كل فريق إزاء الآخر. إذن ثمة أساس معرفي مشترك. ثمة نمط وجودي واحد. وهذا النوع من التحليل الذي بدأه محمد اركون قدّم لي إمكاناً مختلفاً للتفكير، أي أتاح لي إعادة ترتيب العلاقة بين الفريقين، بحيث لا نعود نقسم العلماء قسمةً عقائدية مذهبية بين متسنّن ومتشيّع، كما يجري الأمر حتى الآن، بل نُعيد تصنيفهم بحسب موقفهم من الحقيقة والذات والغير، فنميّز بين صنفين: أهل الانغلاق من كل المذاهب، وهم الذين استبعدوا بعضهم البعض عن دائرة الإيمان والحقيقة، ورفضوا علوم الأوائل جملة وتفصيلاً، وهم يرفضون اليوم منجزات الفكر الغربي تحت نفس الحجة والذريعة: المحافظة على الهوية وحراسة العقيدة. في المقابل هناك أهل الانفتاح من كل المذاهب، وهم الذين يقبل الواحد منهم الآخر كما يريد أن يكون. وهؤلاء ينفتحون على الغير ويتفاعلون معه ويفيدون منه ثقافة وعلماً وفكراً. هذه القسمة الجديدة لها فوائدها، إذ هي تخفف من غلواء التعصب وتسهم في جعل الواحد يخرج من قوقعته العقائدية لكي يعيد تشكيل وعيه من جديد. ألا ترى كيف أن التفكيك ليس هداماً كما يظن الذين يتسرعون في الحكم والتقييم؟ بالعكس إنه يتيح بناء إمكانات جديدة للتفكير. إذن هو خير وسيلة لإعادة البناء.

مثال آخر: مقولة الوحدة العربية أو الإسلامية. فأنا إذ أعمل على تفكيك هذه المقولة،

فلأني أرى بأنها تُستخدم بطريقة أحادية لاهوتية تبسيطية لا تُنتِج سوى «الاختلاف الوحشي»، كما نشهد مثلاً في غير بلد من البلدان العربية أو الاسلامية. والواقع أن الوحدة كما فُهمت ومورست من قبل الفكر الوحدوي، تُرجمت دوماً مزيداً من الفرقة والانقسام، لأنها قامت على نفي الواقع، أعني واقع الاختلاف. والتوحيد لا يقوم على إقصاء الاختلافات والتعامي عنها، بل يقوم بالعكس على الاقرار بالاختلاف والاشتغال عليه. إنه ممارسة المرء لاختلافه بطريقة تتيح الانفتاح والتبادل الحر المنتج.

ج . كيف تؤالفون بين التفكيك ودعم الهوية؟

ـ أخلص من ذلك إلى القول: ليست المسألة مسألة عدمية يُفضي إليها التفكيك، وإنما هي مسألة بنى فكرية قديمة ينبغي تفكيكيها لأنها تعيق التفكير وتشل المبادرة الخلاقة. إنها ليست مسألة هوية يُخشى عليها من التفكيك، بل مسألة سياج عقائدي ينبغي اختراقه لخلق شروط جديدة للفكر والعمل تتيح للمرء أن يمارس ذاته بطريقة فاعلة خلّاقة. باختصار هناك طريقتان للتعامل مع الهوية الثقافية: ثمة من يتعاطى مع هويته كعبء ثقيل يحمله على كاهله أو كضرورة لا فكاك منها أو كأصل يقف منه موقف العبادة والتقديس. ولكن هناك من يتعامل مع هويته وتراثه وذاكرته بصفتها موادّ ينبغي الاشتغال عليها وتحويلها من أجل إعادة بنائها وتشكيلها من جديد. وهذه الطريقة الأخيرة هي التي تتيح لنا تجاوز حالة الجمود والهامشية والعزلة والعجز لكي نمارس خصوصيتنا على نحو فاعل مؤثر، أي على نحو عالمي.

2 ـ حرب الخليج، النظام العالمي الجديد، اتفاق غزة أريحا، مشروع السوق الشرق أوسطية:

كيف تقيمون كل عنصر من العناصر الأربعة؟

ـ حرب الخليج أو عاصفة الصحراء تعني بالنسبة لي أن العرب قاصرون عاجزون. لقد دلت هذه الحرب أننا لا نحسن إدارة الأحداث والأشياء، بل لا نحسن إدارة أنفسنا. ولهذا فنحن نُستَدْرَج ولا نَسْتَدْرِج، نُقاد ولا نقود. أي أننا ما زلنا نتصرف بوصفنا المادة والموضوع أوالآلة. حتى عندما نحاول صنع الحدث، فإن هذا الحدث يرتد علينا ويقلب الطاولة فوق رؤوسنا. ولهذا فأنا فقدتُ الثقة بالمشاريع العقائدية الضخمة التي يدعو أصحابها إلى التوحيد أو التحرير أو التغيير. أنا لست مع الداعية الحالم الذي يقول: الخلاص لن يتم إلّا على يديّ. لستُ مع العقائدي الحزبي الذي لا يحسن سوى قودي إلى هلاكي كما دلت التجارب سواء في حرب الخليج الأولى أو في حرب الخليج الثانية. أنا مع السياسي الداهية صاحب الفكر المنفتح والمبادرة الخلاقة والاستراتيجية

الفعالة. مع الذي يملك القدرة على ابتكار الحلول وإيجاد البدائل، أو الذي يملك من المرونة ما يتيح له التكيف والتأقلم، ويملك من سعة الحيلة ما يتيح له التراجع أو التفاوض. باختصار أنا مع الأقل كلفة وضرراً، ولا أقول مع الأعدل والأصلح.

ـ تعبير «النظام العالمي الجديد» هو نسخة جديدة عن الامبرالية والاستعمار والكولونيالية وسواها من المقولات التي كانت ملهاة للمثقفين العرب صرفتهم عما ينبغي التفكير فيه أو فعله. وفي أية حال إن مثل هذه المقولات هي لغة الضعيف، العاجز عن الانتاج، وغير القادر على أن يؤثّر في مجرى الأفكار والأحداث في هذا العالم. لا شك أن العالم يتغير. وعلينا أن نعرف كيف يسير ويتشكل لكي نسهم في صنعه وتغييره. ولن يكون لنا ذلك إلّا إذا تخلينا عن اللغة الأخلاقية والايديولوجية التي نتحدث بها، لكي نتحدث بلغة الكائن، لغة الحَدَث والحداثة، لغة الفعل والتأثير، لغة التوسع والانتشار، لغة الخلق والابتكار...

ـ بالنسبة إلى اتفاق غزة ـ أريحا، أرى أن ما حدث قد حدث. ولا جدوى من رفضه سيما وأن الرفض الذي دَأَبْنا على ممارسته أدى دوماً إلى حصول الأسوأ وحصد الكوارث. فلنحسِنْ إذن قراءة الحدث، لكي نحسن توظيفه ونتعاطى معه بصورة بناءة. بكلام أصرح: لا ينبغي أن نتعامل مع الحدث بصورة أحادية مغلقة. فالواقع أكثر تعقيداً مما نتصور. وللمسائل دوماً وجهها الآخر. وحدها مثل هذه النظرة المفتوحة تتيح لنا استكشاف مكامن قوتنا أو الكشف عن مأزق الغير وعن مواطن ضعفه وهو في ذروة قوته أو في عز جبروته. ولهذا أقول لم يعد يجدينا نفعاً وضع الملامة على الغرب ونظامه العالمي. فإننا إذ نفعل ذلك نتصرف بوصفنا قاصرين ونشهد على ضعفنا وعدم جدارتنا.

بالنسبة إلى السوق الشرق الأوسطية، أرى أن قيامها ربما يفيد العرب من حيث لا يحتسبون. بمعنى أنها يمكن أن تسهم في خلق شروط للاندماج والتوحيد لم يستطيع ولن يستطيع الفكر الوحدوي اللاهوتي والغَيْبي تحقيقها. إن إمكان الوحدة هو إمكان التبادل، تبادل السلع والكتب والمعلومات والصور والخبرات... وهذا ما تؤمنه السوق الواحدة. أما العقائد والمذاهب والأنظمة والقبائل والأحزاب، فإنها تفرق وتجزىء. لهذا كله لا أخشى من قيام سوق واحدة، أياً كان اسم هذه السوق، إذ لا مشاحة في الأسماء.

أخلص من ذلك إلى القول: مشكلتنا ليست مع النظام العالمي الجديد، بل هي في المقام الأول مع أنفسنا. مشكلتنا أننا نتصرف بوصفنا غير مسؤولين عما جرى ويجري لنا. مشكلتنا أننا لن نقدم منذ عصر النهضة حتى الآن شيئاً مهماً للعالم على الصعيد الحضاري، لا فكرة ولا سلعة، لا نموذجاً للعمل ولا صيغة للعلاقات بين البشر. هذه

الوضعية تجاه ذواتنا وتجاه العالم هي ما ينبغي تغييره. ولن يكون تغييرٌ إلّا بالاشتغال على ذواتنا وأفكارنا، على واقعنا وخطاباتنا، من أجل تشكيل واقع جديد، ونص مختلف، ومعرفة حية فاعلة، وهوية متجددة قادرة على مجابهة التحديات والمساهمة في صنع مستقبل البشرية. بكلمة لن نحضر في هذا العالم الحضور القوي الفاعل اللائق، إلّا إذا نجحنا في تغيير أنفسنا وإعادة بناء هويتنا.

3 ـ الحركة الاسلامية في الوطن العربي خاصة وفي العالم الاسلامي عامة نستقطب يوماً بعد يوم اهتماماً داخلياً ودولياً متزايداً:

أ ـ كيف تنظرون إلى الاختيارات الفكرية والسياسية لهذه الحركة؟

* على الصعيد الفكري لا أعتقد أن الحركات الاسلامية قدمت أفكاراً جديدة خصبة تصلح لتفسير هذا العالم أو لتغييره وإعادة بنائه. بل إن ما تقدمه يتخذ طابع النفي والسلب ويترجم دماراً ذاتياً. ذلك أن هذه الحركات تعتبر أن الأصول والأساسيات، رؤية ومعتقداً، فقهاً وتشريعاً، منهاجاً وسلوكاً، قد نُصَّ عليها وتمت صياغتها من قبل، وما علينا إلّاتباع ما بناه السلف والعمل على تطبيقه. وإذا كان لنا أن نجتهد ففي الفروع والتفاصيل. معنى ذلك أن الأصولي الاسلامي لا ينتج فكراً بالرغم من دعوته إلى ممارسة التفكير. لأن ما يشغله ليس معرفة العالم بل الدفاع عن أصوله والتدليل على صحة معتقداته. ثمة عائق إيديولوجي يمنعه من التفكير بطريقة جديدة مبتكرة، هو الاعتقاد بأن هناك نصاً أو مجموعة نصوص تنطوي على الحقيقة الكلية النهائية الواضحة وضوح الشمس. ومثل هذا الاعتقاد هو مصادرة للتفكير الحر. بكلام أصرح: الداعية الاسلامي لا يفكر لأن فكره يتحرك في دائرة الممنوعات، فيما الفكر الحقيقي هو بحث فيما يمنع التفكير فيه أو فيما يمتنع على التفكير. إنه نبش للأسس وخرق للحدود وتفكيك لأنظمة اليقين الأحادية المغلقة. وفي رأيي لن نفكر بطريقة مجدية فاعلة إلّا إذا تحررنا من هواجسنا التراثية والايديولوجية. وذلك يتطلب نقد كل شيء، الأصول والفروع، المتن والشروحات، البدايات والنهايات... فلا تفكير منتجاً في ظل الممنوعات الشرعية والحواجز العقائدية...

* على الصعيد السياسي أيضاً لا أعتقد أن الحركات الاسلامية نجحت في تقديم صيغة لتنظيم العلاقات بين البشر أو بين الحاكم والمحكوم، كالصيغة المبتكرة التي قدمها العرب الفاتحون بعد ظهور الاسلام. بل الأمر هو أسوأ ما يكون على هذا الصعيد.

والحقيقة أن من يتأمل سلوك الداعية الاسلامي الحالي، أكان قائداً أم فرداً عادياً، يجد أن هذا السلوك لا يمت بصلة إلى العصر الأول ولا يستلهم تجربة النبي وصحابته. فقد

كان الماضون أكثر أصالة وفرادة وأكثر مصداقية ومشروعية. لا أريد أن أنهي هذه النقطة من دون التطرق إلى المثال الجزائري حيث الكُتّاب والأدباء يُذبحون هناك أمام أعين أطفالهم. فبأي ذنب يُقتل هؤلاء؟ لا شك أن ما يجري هو طعن وتشويه لأجمل ما ورثناه من تقاليد ومكارم للأخلاق منذ الجاهلية. ما أجمل الجاهلية قياساً على ما يحدث اليوم، فهي بدايتنا العظيمة بمروءتها الجميلة ولغتها البديعة.

مختصر القول إن الحركات الاسلامية تستطيع تقويض نظام من الأنظمة بتوظيفها لرأسمال رمزي ذي مفعول هائل على الشحن والتعبئة والتجييش. ولكنها لا تستطيع أن تبني نظاماً جديداً، لأن البناء يحتاج إلى فكر وعلم وإلى تقدير وتدبير. والاسلامي الأصولي لا يبدع فكراً أو علماً لأنه يعتبر أن الشريعة كفتنا مشقة التفكير والتشريع، وأن الأسلاف هم أعلم منا بشؤون دنيانا. هذا في حين أن هؤلاء قد فكروا واجتهدوا، فأبدعوا ما أمكنهم وما أملته عليهم صناعة الحياة من الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية والأنظمة المعرفية والمؤسسات المدنية... إنهم أحسنوا توظيف الرموز والنصوص والأفكار في تحصيل معاشهم ومتعهم، ووظفوها في خدمة مشاريعهم الدنيوية واستراتيجاتهم السلطوية، فكان أن توسعوا وازدهروا وتمكنوا من تعريب العالم. أما نحن فإننا نعيش من أجل النص، وننفي الحقائق دفاعاً عن التراث، ونسعى إلى جعل الحياة على مقاس أفكارنا العتيقة البالية. ولهذا فنحن نعيش على الهامش ونحيا في حصار مضاعف: حصارنا لأنفسنا وحصار الغير لنا. باختصار المشكلات خطيرة والتحديات هائلة، وبدلاً من أن نتأقلم مع المستحيل ونجترح معجزاتنا، ترانا ننشغل عن ذلك كله برفع دعوى على كاتب بحث واجتهد، من أجل فسخ عقد الزواج بينه وبين زوجه رغماً عن الاثنين، بحجة أنه جدّف وارتدّ. ومع ذلك فنحن لسنا على نهج السلف، بل نحن صورة كاريكاتورية هزيلة مزيفة عنهم. وفي هذا دليل على ضعف عقولنا وبؤس تفكيرنا.

ب ـ ما هي في نظركم شروط نجاح الحوار الاسلامي / القومي / الماركسي؟

ـ أعتقد أن الحوار لن يكون مجدياً بين الاسلاميين والماركسين والقوميين. ذلك أن كل فريق من هؤلاء ينتمي إلى ايديولوجية تقوم على النبذ والإقصاء. والحوار لا يثمر بين طرفين، إلّا إذا كل منهما يملك الاستعداد لقبول الآخر ولتقبل النقد. وهذا بعيد كل البعد عن تفكير الماركسي والقومي فضلاً عن الاسلامي. صحيح أن الماركسيين أخذوا يراجعون الحسابات ويفتحون الملفات بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وتفكك المنظومة الاشتراكية. ولكن عملية المراجعة هي عملية ظاهرية شكلية كما تبدو لي. ذلك أن الماركسي ليس مستعداً لنقد الأسس والأصول. فهو ما زال يعتقد بأن ماركسيته هي الحل

لمشاكل المجتمعات العربية والبشرية جملة، مع أن الوقائع جرّدت النظرية الماركسية من مصداقيتها، خاصة في العالم العربي والاسلامي.

صحيح أيضاً أن الماركسيين والقوميين والاسلاميين يتحاورون أحياناً أو يدعون إلى إجراء الحوارات بينهم، ولكنهم يفعلون ذلك عندما يكونون خارج السلطة. وقد يتحالفون أحياناً، مرحلياً، ضد نظام الحكم الذي يسعون إلى إسقاطه. ولكن ما أن يقوى الواحد منهم حتى يعمل على استبعاد الآخر. والدليل أنه عندما يصل أحد الأطراف للسلطة في بلد ما، لا يقبل أن يشاركه أحد في الحكم، بل لا يعود يسمح للأطراف الأخرى بحرية العمل السياسي. فإيران تستقبل مثلاً وفوداً حزبية لبنانية من جميع الفئات والاتجاهات بمن فيهم الماركسيون والقوميون. ولكنها لا تسمح على أرضها لأي حزب بالعمل إلّا إذا كان إسلامياً وموالياً للسلطة القائمة بالأمر. وهذا هو المحك الفعلي لكل طرف يتسلم مقاليد الأمور، أعني قبوله بالتعددية السياسية والعقائدية. وهذا ما لا يقبله الاسلاميون كما تشهد على ذلك التجارب. ففي أفغانستان نجد أن الأحزاب الاسلامية لا تحسن الحوار فيما بينها إلّا بلغة المدافع، فكيف تتحاور مع الأحزاب غير الاسلامية؟!

بالطبع أنا لا أنفي أهمية الحوار بين الاسلاميين والقوميين والماركسيين وسواهم من أصحاب الدعوات والادلوجات، سيما أنهم، على تفاوت أحجامهم، يملكون أوراقاً يلعبون بها على ساحتنا ويؤثرون على مصائرنا. بيد أنني إذ أُولي لهذا الحوار أهميته، فليس لكي أعرف أي المذاهب هو الأصح أو الأصلح، بل لأن الحوار بين القوى الناشطة أو الفاعلة على الأرض، هو مفيد بقدر ما يؤدي إلى استبعاد العنف وإلى تقليص فرص النزاعات والحروب الأهلية، أو بالأحرى بقدر ما يسهم في تشكيل مجتمع سلمي مفتوح يتيح إمكان التبادل الحر والتداول المشروع والتفاعل المنتج. ولهذا لم تعد تستأثر باهتمامي التصنيفات العقائدية الشائعة إلى قومي وماركسي وأصولي وليبرالي أو علماني. لا تهمني الخانة الايديولوجية التي يصنف فيها نفسه هذا الداعية أو ذاك، بل تهمني طريقته في التعاطي مع الأشياء والأحداث والأفكار. بكلام آخر ليس المهم ما يصرّح به الواحد عن نَسَبِه العقائدي أو عن هويته الحزبية، وإنما المهم طريقته في التعامل مع مقولاته وفي إدارة مفرداته. كذلك لا تهمني الاطروحات والشعارات، بل كيفية أداء المرء لحقوقه أو كيفية ممارسته لحرياته. باختصار لا تهم الأفكار في حد ذاتها، بل كيفية التعاطي معها وطريقة تداولها. فكم من ثوري مارس ثوريته بطريقة رجعية، وكم من اشتراكي جسّد اشتراكيته تمايزاً وتفاوتاً وتخلفاً، وكم من علماني تعاطى مع علمانية بطريقة لاهوتية، وكم من داعية للتحرر تعامل مع شعاره بطريقة استبدادية، وكم من عقلاني تنويري جعلنا نترحم على

المحافظين والسلفيين. وها هم الاسلاميون لا يشذون عن الركب بل ينضمون إلى نفس اللائحة من حيث طريقة تعاملهم مع مقولاتهم وأصولهم. فالواحد منهم يدعو إلى المساواة فيما هو يمارس الاصطفاء، أو يدعو إلى محاربة الطاغوت فيما هو يستكبر على سواه، ويعد بمجتمع السلام فيما هو لا يحسن سوى صناعة الحرب أو ممارسة العنف.

من هنا فأنا أضع الكل في سلة واحدة، بالرغم من تعارض مذاهبهم وتناقض أطروحاتهم وشعاراتهم. إنهم سواء من حيث إداراتهم لمفرداتهم وطريقة تعاطيهم مع مقولاتهم. فالكل عقائديون أصوليون. الكل يتعلقون بالأسماء ويتعاطون مع الأحداث بطريقة أحادية تبسيطية... والمحصلة العملية لذلك أن المشاريع المختلفة، أكانت إسلامية أم اشتراكية أم قومية، قد ترجمت حيث أمكن لها أن تُترجم، أنظمة استبدادية أو أحزاباً شمولية أو ممارسات إرهابية أو اختلافات وحشية... ولهذا فأنا أقف على مسافة نقدية من المشاريع المذكورة، بهدف تشكيل رؤية مغايرة للهوية والحقيقة والمعرفة والسلطة والمشروعية، رؤية تنفتح على التعدد والاختلاف، وتكون محايثة نسبية عملانية إجرائية تداولية... وحدها مثل هذه الرؤية تجعل الحوار ممكناً ومجدياً في آن.

ج ـ كيف يمكن للحركة الاسلامية أن تعالج قضية العنف والعنف المضاد؟

ـ الحركات الاسلامية هي بطبيعتها مولّدة للعنف، بصرف النظر عن موقف الدولة منها، أي سواء مارست الدولة العنف ضدها أم لم تمارس. ذلك أن هذه الحركات هي أولاً حركات أصولية. والأصولي عبدٌ للماضي، بصوره وأطيافه، بنماذجه وأفكاره. وهذا ما يجعله ينفي حقيقة الحاضر ويعتقد ببطلانه وفساده وعدم مشروعيته. والحركات الاسلامية الحالية هي أيضاً وخاصة حركات اصطفائية يعتقد قادتها وأتباعها أنهم وكلاء اللّه على الأرض والمكلفون بتنفيذ شرعه وأحكامه، أي يعتقدون بأنهم وحدهم من دون سواهم على الصراط المستقيم والنهج القويم. ولهذا فهم يزدرون الغير وينكرون عليه أحقيته، تماماً كما ينفون حقيقة العالم ووقائعيته. ومن يكون كذلك لا يمكن إلّا أن يمارس العنف. والعنف يبدأ أولاً بتصنيف الناس إلى مؤمن وكافر، أو مسلم وجاهلي، أو مسلم ومشرك... ثم يتدرج العنف من الكلمة الجارحة إلى الرصاصة القاتلة. من هنا لا أرى في الأفق المنظور حلّاً للعنف الذي تمارسه الحركات الاسلامية، إلّا إذا انقلبت هذه الحركات على نفسها وخرجت عن طورها. هل تعتقد أن الذي يطلق النار على سائح أجنبي يصلح لبناء مجتمع التعارف والتكافل والتضامن؟ وهل الشيخ المرشد الذي يحكم بأن الفلسفة والديمقراطية والليبرالية هي بدعة وضلالة، لأنها أفكار دخيلة مستوردة، يصلح لإجراء حوار بناء مع الآخرين؟ أنا لا أعتقد ذلك! ولهذا أرى أن الحل هو أن نتخلى عن التعامل مع

أنفسنا بوصفنا رسل الحقيقة والأوصياء على الشرعية. الحل هو أن لا ندعي احتكار المشروعية لكي نعترف بشرعية الآخر. نعم لكل واحد قسطه من الحقيقة وحقه في الوجود. فلنتخلّ إذن عن الاعتقاد بأننا نملك مفاتيح الحقيقة، وليعترف كل منا بأنه يصنع حقيقته لا أكثر ولا أقل.

4 . بدأت بعض الدول النامية تتجه نحو الاختيارات الإسلامية الواضحة:

كيف تقيّمون هذه التجارب لحد الآن؟

ـ لا يعنيني كثيراً أن تتبنّى بعض الدول غير الاسلامية اختيارات إسلامية. وإنما الذي يعنيني بالدرجة الأولى هو أن تتوصل المجتمعات العربية والاسلامية إلى حل مشكلاتها وبناء قوتها أو صنع ذاتها، بخلق صيغ ونماذج جديدة للفكر والعمل تكون أكثر مصداقية وفاعلية. ولا أظن أن الحركات الاسلامية قد نجحت على هذا الصعيد. ذلك أن هذه الحركات تتعامل مع الواقع وتجابه التحديات باستخدام لغة قديمة أو بإحتذاء نماذج فقدت مصداقيتها وأصبحت بمثابة سندات لا رصيد لها.

قد تنجح الحركات المذكورة في قلب الدول القائمة، ولكنها لن تنجح في بناء دولة حديثة وقوية أو في بناء مجتمع مدني غني ومزدهر. ولا أفتئت على الحقيقة إذ أقول ذلك. فالبارز في تجارب الاسلاميين، سواء منهم الذين وصلوا إلى الحكم أو الذين لم يصلوا بعد، هو أنها قدمت لنا نماذج في ممارسة العنف أو أشكالاً من الحكم تجمع بين التيوقراطية القديمة والتوتاليتارية الحديثة. وأنا أستبعد أن تسفر تلك التجارب عن نموذج ناجح في التنمية، بل ستكون محصلتها تفاقم الأزمات وتراكم المشكلات وازدياد التبعية للدول الصناعية والغنية...

في نهاية هذه الجولة أعود إلى القول: لا بدّ أن نصنع شيئاً نقدمه إلى العالم، ولا مندوحة لنا عن ابتداع نموذج جديد لحياتنا. بذلك نتغير ونسهم في تغيير العالم نفسه. ولن نتغير إلّا بنقد الموروث والاشتغال عليه بغية تحويله وإعادة بنائه. ولا ينبغي أن نخشى الأسماء كما لا ينبغي أن نتعلق بها. فالهوية ليست أقنوماً ولا جوهراً ماورائياً، بل هي شكل اهتمامنا بذواتنا وعلاقتنا بالحقيقة وطريقة تعاملنا مع الأشياء. وهي تقبل التغير والتجدد وتحتاج إلى إعادة الصياغة باستمرار، خاصة في هذا العصر الذي يسير على إيقاع سريع. أما النقد والحفر والتفكيك وسواها من المفردات فهي أدوات للكشف المعرفي والاستقصاء الفكري. والكشف بما هو استقصاء لعلاقة جديدة بالوجود والحقيقة يجعلنا أقدر على صنع حقيقتنا وفرض وجودنا.

هاجس التجديد حائل دون معرفته(*)

* ماذا يعني نقد الحقيقة؟ وهل من الممكن أصلاً ممارسة مثل هذا النقد؟

ـ نقد الحقيقة هو تغيير أو توسيع مفهومنا للحقيقة بفحص أدوات المعرفة أو تحليل أنظمة الفكر أو فتح مجالات جديدة للبحث، وصولاً إلى بناء عقلانية أكثر فاعلية في اكتناه الواقع والتعامل مع الأحداث. ولهذا ليس النقد نفياً للحقيقة. فمن السذاجة الاعتقاد بذلك. إذ بوسعنا نفي أي شيء إلّا الحقيقة، لأن علاقتنا بوجودنا هي أصلاً علاقة بالحقيقة.

* «نقد الحقيقة»، هذا الكتاب الجديد، هل هو استكمال أو تطوير لأبحاثك الأولى؟

ـ لا أؤثِر مصطلح «الاستكمال»، إذ لا معرفة تُستكمل، دعني أقول إنه إغناء أو تطوير. والأحرى القول إنه انتقال بالفكر من نقد العقل الذي كان سائداً وما يزال، نقد العقل العربي أو الاسلامي أو الغربي، إلى ما أسميه «نقد النص»، كما أوضحت ذلك في مقدمة كتابي الذي يحمل العنوان نفسه: نقد النص. ومسوغي في ذلك أن مفردة العقل، على ما يستخدمها نُقّاد العقل، باتت تُحيل إلى بنية ثابتة أو إلى ماهية متعالية أو إلى حقيقة غَيْبية، أي أنها تُستعمل بطريقة لاهوتية ماورائية، قياساً على النص الذي هو مادة الدرس والتحليل. قد يُقال بأن النص هو أثر من آثار العقل أو الذات أو الوعي أو حتى الجسد. ليكنْ ذلك. ولكنني كناقد دارس لا أجد في متناولي سوى هذه الوقائع الملموسة، وأعني بها تشكيلات الخطاب ومنظومات الاشارات أو أنساق العلامات.

هذه هي السجلات التي أحاول فتحها والوثائق التي أُعنى بتحليلها. هذا هو الحقل الذي أحرث فيه حرثي المفهومي. إنه ميدان جديد يتركز العمل فيه على النص، هذا الكائن الذي كنا نستبعده من دائرة البحث ونجهله مع فرط استعمالنا له، ولأقل مع شدة حاجتنا إليه. والعمل في ميدان النص هو في حقيقته تفكيك لبنى الخطاب وآلياته، أو فضح لألاعيبه واستراتيجيته، أو تحرر من سلطته وتأثيره.

(*) حوار أجراه الصحافي جوزيف عيساوي، ونُشر في مجلة «الشمس» الأسبوعية.

هذا الميدان المعرفي الجديد الذي يمثله علم النص أو نقد النص، هو أمر في غاية الأهمية من الناحية الفكرية، شأنه بذلك شأن كل ميدان يتشكل. فهو يؤدي إلى تغيير المشهد المعرفي وإلى تبديل خارطة الفكر، بمعنى أنه يحملنا على إعادة ترتيب العلاقة بين مفاهيم تتصل بمسألة المعرفة، كالمؤلف والذات والمعنى والقارىء والحقيقة. بل هو يحملنا على تغيير مفهومنا للحقيقة نفسها.

* إذن ثمة علاقة وثيقة بين «نقد النص» و «نقد الحقيقة»؟

- نقد الحقيقة هو وجه آخر لنقد النص. وبيان ذلك أنه في الرؤية الكلاسيكيّة للحقيقة نجد أن النص لا حقيقة له بذاته، بل هو يُعتبر مجرد أداة تعبر عن المعنى أو تنقل الفكرة أو تعكس الحقيقة والواقع. هذا الأمر تغير مع نقد النص. ذلك أن هذا النقد يبين لنا أن للنص دوره في إنتاج الحقيقة والمعنى. لم يعد بالامكان تهميش هذا الدور أو طمسه أو نفيه. من هنا ترد في كتابي عبارات مثل: «للنص حقيقته» أو «للخطاب وقائعيته» أو «للكلام فعله». مختصر القول: لا حقيقة توجد خارج النص أو بمعزل عن نظام الخطاب. لا حقيقة تُدرك من دون إجراءات تشكيلها أو مؤسسات تداولها.

* ما الصلة بين هذا الفهم للمعرفة وبين المعرفة الوضعية؟

- تتوقف الإجابة على المقصود بالمعرفة الوضعية. فإذا كنت تقصد بأنها المعرفة بنظام الوقائع، فما أقوله مختلف عن ذلك. لأن ما أسعى إلى تبيانه هو أن نظام الأشياء لا ينفصل عن نظام الخطاب وأن منطق الوقائع لا يستقل عن منطوق الكلام. بكلام آخر: المعرفة الوضعية تُلغي تماماً حقيقة النص، وأما نقد النص كما أفهمه وأمارسه، فإنه يبين لنا أنه لا توجد وقائع مجردة عن تفاسيرها وتأويلاتها. لا توجد وقائع عارية صرفة من دون المنطوقات التي تسميها أو تُعيّنها. وفي هذا تجاوز للمذهب الواقعي، فالنص ليس واقعياً. إنه لا يمثل الواقع ولا الفكر. بل إن له وقائعيته.

أما إذا كنت تقصد بالمعرفة الوضعية الجانب المادي الملموس، فلا شك أن نقد النص يُولي أهمية لهذا الجانب، بقدر ما يركز على الدالات والمنطوقات، أي على هذه الوقائع المحسوسة التي نسمعها أو نقرأها، والتي لا ينفك البشر عن إنتاجها وتداولها على هيئة خطابات تدوّن وتجمع في كتب. إذن ثمة مادية هنا تتصل بهذا الشيء الملفوظ أو المكتوب الذي نشتغل عليه. من هنا وصفي لعملي بأنه اهتمام بأرض العقل ومادة الوعي وجسد المفهوم أو بوثائق الفكر وخرائط المعنى وسجلات الحقيقة.

على أني استدرك قائلاً: إني أستبعد مصطلح «المادة» بالمعنى الذي استخدم فيه هذا

المصطلح في المذهب المادي. ذلك أن مفردة «المادة» تحولت على يد الماديين إلى شيء لاهوتي ماورائي، بمعنى أنه جرى التعامل معها كمفردة «اللّه» بالتمام. ألخص الإجابة على هذا السؤال بالقول إن عملي النقدي يتناول بالدرس والتحليل الوقائع الخطابية التي تتشكل منها النصوص، على نحو يتيح لي إعادة النظر في مفهوم الواقع نفسه، أي يتيح لي فهمه بطريقة جديدة مغايرة هي أكثر مصداقية وفاعلية.

* هل لك بمثل تطبيقي على منهاجك؟

- في كتابي شواهد كثيرة على ما أقول. لنأخذ كاتبين يقعان على طرفي نقيض من حيث خياراتهما العقائدية أو الايديولوجية، ولكنهما يشتركان مع ذلك من حيث مفهومهما للحقيقة والنص والقراءة، أقصد بهما الاسلامي محمد عمارة والماركسي صادق جلال العظم. إن محمد عمّارة يعتبر أن هناك حقيقة ماورائية ثابتة نهائية أو كاملة، وأن هناك نصاً نطق بها وعبّر عنها، وأن على قارىء النص أن يتوخى معرفة هذه الحقيقة والتماهي معها. ولهذا يستبعد عمارة من دائرة حقيقته الاعتقادية كل ما يتعارض أو يخالف أو لا يتطابق مع النص الأصلي، بل هو يستبعد أي قراءة للأصل تخالف مذهبه، أعني تفسيره أو تأويله، غير مستبقٍ في النهاية إلّا كلامه.

وهذا أيضاً شأن صادق جلال العظم في تعاطيه مع النص الماركسي. إنه يعتبر أن هناك حقيقة علمية ثابتة يقينية وقف عليها ماركس وعبّر عنها في كتبه. ولهذا يستبعد العظم، بدوره، كل من خالف ماركس، ولو كان ماركسياً، غير مستبقٍ في النهاية إلّا ما وافق قراءته، أي وجهة نظره.

وهكذا فالاثنان، عمارة والعظم، على اختلاف ما بينهما، يصدران عن نفس الرؤية الأُحادية للحقيقة، ويعتبران أن النص ليس سوى ناطق بالحقيقة، وأن مهمة القارىء هي تفسير النص للكشف عن المعنى المراد أو للقبض على الحقيقة المنصوص عليها. غير أن ما يفعله كل منهما، هو نسخ النص واستبعاد قراءاته. ذلك أن كل واحد منهما يعتبر قوله معياراً لحقيقة النص ومقياساً تُقاس عليه القراءات المخالفة. إذن كل واحد منهما ينصّب نفسه مرجعاً للحقيقة. وهذا هو وجه الخداع في الخطاب عند عمارة والعظم. فالنص يخفي نفسه من فرط حضوره، أي يخفي وقائعيته الخطابية. بكلام أصرح: النص يخفي دوماً ميله إلى نسخ النصوص التي يتكلم عليها وإلى الحلول مكانها. وهذا مآل خطاب الفرع، أعني خطاب التفسير. إنه يستبعد الحقيقة نفسها، حقيقة النص المقروء وما يتعلق به من قراءات. وهذا نفي للوقائع الخطابية وعدم اعتراف بكينونة النصوص.

هذا ما سعيت إلى تبيانه في نقد النص. ولهذا ليس النص عندي مجرد بيان بالحقيقة الكلية الواحدة الثابتة. وإنما هو خطاب يولد حقيقته الذاتية ويسهم في إنتاج الحقيقة بقدر ما يفرض نفسه علينا ويحثنا على قراءته وإعادة استكشافه. هكذا ليس النص مجرد شاهد على الحقيقة، حقيقة العصر أو المؤلف أو الفضاء العقلي، وإنما هو شيء يختلف أبداً عن ذاته باختلاف الكلام عليه. وتلك هي حقيقته، أعني كونه يستدعي غير قراءة. وكل قراءة له تختلف عنه بمقدار اختلافها عن سواها من القراءات. ولا شك أن لهذه الطريقة في التعامل مع النص قيمتها الاجرائية وقدرتها على الشرح والتفسير. وبهذا تتميز عن الطريقة التقليدية. في المنهج التقليدي تُلغى الوقائع وتُنفى الحقائق بقدر ما تُستبعد النصوص المعارضة وُتنسخ القرارات المخالفة. أما نقد النص فهو على العكس من ذلك. إنه اعتراف بوقائعية الخطاب وفعل الكلام وأثر النص، يتيح الانفتاح على التعدد والاختلاف والتعارض.

* أرى أنك عدت لشرح منهجك أكثر مما أعطيت مثلاً تطبيقياً على هذا المنهج!

ـ إذا شئت مزيداً من الوضوح لنأخذ مثالاً النص النبوي. فالذي يعتبر أن هذا النص هو بيان بالحقيقة، إما أن يعتقد بأن الحقيقة هي ما نطق به النص المذكور فيتماهى معه ويتخذه أصلاً له ومرجعاً، وإما أن يعتقد بالعكس أن هذا النص لا يقول الحقيقة، فيعارضه ويعمل على نفيه واستبعاده من مجال العلم والمعرفة. أما أنا فإنني أعتبر أن للنص نفسه حقيقته، بمعنى أنه يشكل رأسمالاً جمالياً أو عملة عقائدية رمزية أو عالماً دلالياً رحباً. ولهذا فأنا لا أقرأ الخطاب النبوي من أجل معرفة الحقيقة، بقدر ما أقرأه لكي أنتج معرفة جديدة عن طريق تحليل آلياته في إنتاج المعنى أو كشف إجراءاته في إقرار الحقيقة.

لنأخذ مثالاً آخر: إن الماركسي إذ يقرأ نصوص ماركس، فإنه يتعامل معها بصفتها تنطق بالحقيقة العلمية التي لا تنقض. أما المعارضون فإنهم لا يرون أية مصداقية في أقوال ماركس ونظرياته. بحسب منهجي يمكن التعامل مع النص الماركسي بطريقة أخرى، كأن نهتم بالكشف عن آلية الخطاب في حجب ذاته، أعني سلطته على القارىء. ذلك أن هذا الخطاب، إذ يدعوني إلى ممارسة حريتي أو التحرر من عبوديتي، إنما يمارس عليّ هيمنته بواسطة المقولات والشعارات والثنائيات الخادعة، كثنائية الرجعي والتقدمي، أو الخرافي والعقلاني... وهذه لعبة من لعب النص، أكان ماركسياً أم غير ماركسي.

* بهذا المعنى كل نص، الشعر، الفن، يقيّد القارىء فيما يدّعي تحريره!

ـ صحيح. كل نص يمارس سلطته على القارىء. وهناك نصوص رائعة تستحوذ على القارىء فيقع تحت تأثيرها ويجد متعة كبيرة في قراءتها. وأنا لست ضد ذلك. بالعكس،

إني أقرأ بحثاً عن الفائدة والمتعة. وثمة نصوص تستحوذ عليّ وتعطل ملكة النقد عندي من فرط إعجابي بها واستمتاعي بقراءتها. ولهذا يمكن الفصل بين القارىء العادي والناقد الفاحص. ذلك أن الناقد يقرأ لكي ينقب ويستكشف. ولهذا فهو يخضع النص للدرس والتحليل أو التفكيك، بغية الكشف عما يمارسه من آليات الحجب والخداع.

من هنا تختلف القراءات. ثمة قراءة هدفها التعلم والافادة. وثمة قراءة تتجاوز ذلك إلى الشرح والتفسير. وهناك قراءات تطمع بالتأويل أو تَؤَول إلى التفكيك. وفي كل حال لا تقوم القراءة في العمل الفلسفي على النفي والاقصاء. هذا شأن النقد العلمي الذي يقوم على الفصل بين الخطأ والصواب. أما النقد الفلسفي، فإنه لا يقوم على النفي. وإنما هو بناء أو اجتراح إمكانات جديدة مغايرة تتيح اختراق الحدود وتغيير شروط المعرفة. مثال ذلك. قال الفلاسفة العرب قديماً: لا يعلم اللّه إلّا الكليات. هذا قول لا جدوى من نقضه وإنما يمكن إعادة صياغته بزحزحة الاشكال من مطرحه، كقولي هذا: كل علم بالكلي هو ذو طابع لاهوتي، أو قولي الآخر: إن فعل التسمية هو تأليه للمسمّى. فأنت عندما تتلفظ مثلاً بكلمة «إنسان»، فإنك تحجب خصوصية كل فرد من أفراد البشر لكي تقتصر على صفات عامة يشترك بها الكل، ولكنها تحجب في الوقت نفسه أحدية كل واحد. فالإنسان هذا المعنى الكلي لا وجود له. إنه غيب ولاهوت.

* هل هذا ما تسميه بالتفكيك؟

ـ بالضبط. التفكيك هو تحليل الأجهزة المفهومية التي نستعملها في تمثل العالم وإنتاج المعرفة وصنع الواقع. إنه تحليل للبداهات المنسية في خطاب المعرفة والحقيقة. وتحليلها يكشف مدى الزيف والتلاعب الذي يمارسه الكلام.

* هل يملك التفكيك مثل هذه القدرة السحرية؟

ـ التفكيك ليس فعالية سحرية! بالعكس. إنه فضح كل تعامل سحري أو أسطوري أو غَيْبي مع الأشياء والأحداث والأفكار.

* يكثر الكلام على التراث نقداً ودراسة ولغواً... بل هناك إيديولوجية دينية وسياسية تقوم عليه بتبنيه أو نقضه. فماذا تقول؟

ـ أنا كائن يسكنه هوى المعرفة قبل كل شيء، ولا وساوس عندي بخصوص التراث. ومعنى ذلك أن الهمّ المعرفي يسبق عندي الهاجس التراثي، وأن سؤال الوجود أولى من أي سؤال آخر. إذن ما يهمني هو أن أعرف ما لم أكن أعرفه من أمر هذا العالم. ما يحركني

ويستثير فضولي هو استقصاء الحادث واستكشاف الكائن. أما أولئك الذين ينشغلون بمعرفة التراث، فلن يعرفوه حق معرفته، لأن معرفة الموجود هي شرط لمعرفة التراث. ولهذا فالتراث في نظري لا يُطلب لذاته بل بوصفه معطى يمكن الاشتغال عليه وتحويله من معرفة جامدة ميتة إلى معرفة حية فعالة. ألخص رأيي بالقول: أهمية التراث في كونه يتكشف عبر النقد عن علاقة بالوجود والحقيقة لا أكثر. وأما التمسك الأعمى به فلا ينتج سوى الجهل.

والواقع أن الفكر الايديولوجي، أكان دينياً أم سياسياً، هو الذي يتعلق هذا التعلق العُصابي بالتراثات والأصول. إن أصحاب هذا الفكر على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم، يقدّسون النصوص ويؤلهون المقولات، يستوي في ذلك الأصوليون والعلمانيون. ونقدي ينصب على نقد مثل هذا المواقف والاتجاهات الفكرية المغلقة، بغية تحرير الفكر من أسر التراث. وذلك يتحقق بالتعامل مع النصوص، أصولاً وفروعاً، بوصفها مادة للدرس والتحليل. فأهمية التراث هي في قدرته أن يتحول عبر القراءة الجديدة المنتجة إلى فعل معرفي يجدد المعرفة بالنص وبالمعرفة على حد سواء.

* لنختم بسؤال أخير: كتابك «الحب والفناء» تطرق إلى خطاب الحب عند العرب. ماذا اكتشفت؟

ـ لقد تحدثت مراراً عن هذا الموضوع، مُبيّناً أن العرب القُدامى أَولوا أهمية كبرى للبحث النظري في موضوع الحب، وأن نظرتهم إلى الجسد والرغبة كانت أكثر انفتاحاً وليبرالية من نظرتنا نحن اليوم، وأن مجال الحَظْر عندهم كان أضيق مما عندنا بكثير، إذ إنهم كانوا يسمّون ما نخجل نحن من تسميته من أعضاء الجسد، كما كانوا يطرقون مواضيع لا نجرؤ على الخوض فيها اليوم. وقد فسرت ذلك بأن العرب كانوا يومئذ في طور قوتهم وازدهارهم وتوسعهم. والقوي لا يتصف بالمحافظة، بل يميل إلى الازدياد والانتشار ويطلب ما عند غيره. وحده الضعيف يميل إلى المحافظة ويتمسك بما عنده متقوقعاً على ذاته. ومن الشواهد على ذلك، أعني على انفتاح النظرة، هذا الازدهار الكبير الذي عرفه خطاب الحب والجنس في العصر الكلاسيكي العربي، بدءاً من «الأغاني» للاصفهاني وصولاً إلى «الروض العاصر للنفزاوي»، مروراً بعشرات الكتب والرسائل المخصصة لمعالجة مسألة الحب أو الجنس، أكتفي بذكر اثنين منها، رسالة للجاحظ تفاضل بين حب الجواري وحب الغلمان ، وكتاب «طوق الحمامة» لابن حزم، وهو عمل أدبي رفيع يجمع بين البحث والشواهد الشعرية، بين النظرية والتجربة الشخصية.

وإذا كان لي أن أضيف شيئاً في هذا الخصوص، أقول لم تعد تجدي المحافظة اليوم، سيما بعد ازدهار الاعلام المرئي وانتشار أشرطة الفيديو وأفلام البورنو، فضلاً عن المجلات الاباحية التي تُباع في المكتبات. لا يجدي أن نقول إن الجسد «عورة» وأن الحجاب ستر. لا تنفع محاصرة الرغبات، لأن الرغبة المكبوتة تجد لها ألف مسرب ومسرب لكي تعبر عن نفسها. ولقد قال العرب قديماً: للهوى مخاتلته. ونحن عندما نغلق الحانات والبارات، فإن البيوت نفسها تتحول إلى ما يشبه ذلك. إذن نحتاج إلى تعامل آخر لا يقوم على نفي الجسد والرغبة. بل يقوم على الاعتراف بالحقيقة من أجل تربية الحس وتشكيل المخيلة على نحو فني جمالي. وعندها لا يعود المرء مجرد أداة أو موضوع لرغبة، بل يصنع نفسه ككائن ينتج ويبدع. وحده الصنع والخلق يحرر المرء من أن يكون فريسة أهوائه المجنونة ووساوسه الشيطانية.



فخ الهوية(*)

لقد بدا لي من شبكة الأسئلة المطروحة(**) أنها ليست مجرد أسئلة، بل هي أشبه بالنص، ولهذا فإنّ أجوبتي عليها ليست مجرد أجوبة، بقدر ما هي قراءة في نص الأسئلة. وإذا كان في كلامي ما يصدم، فمسوغ الكلام أن يكون كذلك، إذ الحقائق تصدم وتروّع.

هذه الحرب

أُعطِيَتْ حربُ الخليج نعوتاً كثيرة، منها عاصفة الصحراء، ومنها المنازلة الكبرى أو المعركة القومية الفاصلة؛ ومنهم من رأى فيها حرباً استعمارية جديدة، بل ذهب بعضهم إلى اعتبارها «صليبية» جديدة. وفي نظري كل وصف أطلق عليها ينطوي على قراءة للحدث هي تفسير له من منطلق خاص ومن زاوية معينة. ولهذا لا يخلو أي نعت لها من حجب لواقعها بوجه من الوجوه. ومن هذا القبيل نعتها بأنها حرب عربية ـ أميركية، كما يصفها كثير من الذين نظروا إليها نظرة جزئية وحيدة الجانب. إن هذه الحرب هي ظاهرة مركبة ملتبسة متعددة الوجوه، شأنها في ذلك شأن أية ظاهرة تاريخية. قد تُقرأ بوصفها حرباً أميركية ضد العرب ترمي إلى إخضاعهم والسيطرة عليهم، مع أن قسماً من العرب وقف ويقف في صف الأميركيين. ولكن إذا حاولنا دفع هذا المنطق إلى نهايته، يمكن القول بأنها حرب أميركية ضد كل شعوب الأرض، بما في ذلك أوروبا واليابان، وذلك بالقدر الذي حاولت فيه أميركا استدراج بل جرّ معظم دول العالم إلى خوض هذه الحرب إلى جانبها ولمصلحتها بشكل من الأشكال، من أجل فرض سيطرتها على الكل وتنصيب نفسها زعيمة للعالم وموجهة له.

لا ينبغي إذن تبسيط الأمور، بل ينبغي التعامل مع الحدث بكل معطياته وجوانبه. وفي

(*) نشرت هذه المقالة في مجلة «مواقف»، العدد ٦٦، جواباً على الأسئلة التي طرحتها حول الهوية والذات والآخر تعليقاً على ما جرى بعد حرب الخليج.

(**) إشارة إلى الاسئلة التي طرحتها «مواقف» حول الهوية والذات والآخر تعليقاً على ما جرى في حرب الخليج.

نظري إن من أبرز وجوه هذه الحرب أنها حرب عربية / عربية. والذين يغفلون عن هذا الوجه لا يفعلون شيئاً سوى أنهم يمارسون حجب الحقيقة ودفن رؤوسهم في الرمال، كما فعل ذلك قطاع واسع من المثقفين العرب الذين نظروا إلى الحرب بعين واحدة عندما تعاملوا معها بوصفها حرب الخارج على الداخل، متناسين واقع الصراع الدائر في العالم العربي بين دوله وأنظمته إذا لم أقل بين أهله وشعوبه. والتعامي عن الحقائق يكلِّف ثمناً باهظاً. إذ الواقع الذي يتم تجاهله أو طمسه يثأر وينتقم. ولهذا ترانا دوماً نُفاجأ بما يحصل ونصدم بالنتائج التي تأتي بعكس التوقعات. ولا عجب فالذي يجهل الواقع ولا يكون عارفاً بطبائع الأحوال والحوادث، على حد تعبير ابن خلدون، لا يحسن التقدير ولا يملك أن يتوقع، بل هو لا يحصد سوى الخيبة والهزيمة.

الهزيمة والغلبة

في رأيي إن هزيمة العالم العربي أمام الغرب ليست وليدة الساعة. فهي قد حدثت قبل قرنين من الزمن أي منذ دخول نابليون إلى مصر. وأنا أؤثر مصطلح «الغلبة» على مصطلح «الهزيمة». والغلبة لا تكون دوماً لمصلحة الغالب، فلربما يستفيد منها المغلوب نفسه كما بين علامتنا ابن خلدون أيضاً. وهذا ما حصل بالفعل بفضل التوسع الغربي المسمَّى استعماراً، إذ استيقظ العرب من سُباتهم الحضاري وبدأوا يفكرون فيما ينبغي عمله للحاق بركب المدينة الحديثة. ومن هنا لا يمكن لنا أن ننكر أن لهذه الظاهرة التي ننعتها بشتى النعوت السلبية أثرها الايجابي، إذ هي أسهمت في عمران البلدان العربية على غير مستوى. فنحن نقف الآن على أرض الغرب المعرفية والتقنية. وقد بدا لي أنا اللبناني، أن الدولة اللبنانية «تعيشت» على المؤسسات التي بنتها فرنسا منذ عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٧٥، عام اندلاع الحرب الأهلية الحالية، بعدها تقهقرت أوضاع هذه المؤسسات لا من حيث الكمّ، بل من حيث الجودة، في غير مجال، ولم تعد تشتغل كما كانت من قبل. وتلك حقيقة ينبغي الاعتراف بها: فبفضل الغرب انتقلنا إلى طور جديد من أطوار المدنية. وانطلاقاً من ذلك لا أوافق الروائي عبد الرحمن منيف على مغزى روايته «مدن الملح» إذا صحت قراءتي لها: فهو يريد أن يقول لنا من خلال ما رواه بأن حضارة النفط اقتلعت الإنسان العربي من جذوره وآلت به إلى وضعية التشيّؤ والاستلاب، بعد أن دمّرت المفاهيم والبنى والعلاقات التي كانت تتميز بها مجتمعات الجزيرة. وما يُنسى هنا أنه بسبب النفط خرجت تلك المجتمعات من قوقعتها لتدخل إلى فضاء العصر وتنتمي إليه. وبفضله تولّد كل ذلك الازدهار الذي ينعم به أهلها اليوم. فهل كان ذلك من سعادتهم أم من شقائهم؟

إن الجواب على ذلك يتعلق بتصورنا للوجود؟ هل هو انكفاء وركود، أم فيض وازدهار؟ هل هو قعود أم انفتاح ومغامرة؟

إذن لم تحصل الغلبة اليوم. بل تمت بعد استيلاء الغرب على العالم العربي، وكل ما حصل بعد ذلك من حروب وأحداث كبرى، بما في ذلك زرع إسرائيل في قلب العالم العربي، إنما يفسره ذلك الحدث الأول. وضمن هذا السياق تندرج حرب الخليج. ولم يكن بالإمكان أن يكون الأمر غير ذلك. أي ليست غلبة دول التحالف بالأمر المفاجىء، وإن كان ما حصل قد فاق التصور بنتائجه. لأنه من الطبيعي أن الذي يمتلك التقنية الأعلى والسلاح الأذكى والمعرفة الأحدث هو الأقدر على صنع الحرب وإدارتها. وحدهم السُّذَّج أو الذين ختم التعصّب على عقولهم كانوا يتوقعون أن يحصل العكس.

ولقد كشفت هذه الحرب جملة أمور أهمها:

• أننا لا نحسن التعامل مع الأحداث والتصرف بالأشياء أو السيطرة عليها. فنحن أصلاً لسنا أسياداً لأننا لا نحسن ضبط أنفسنا والسيطرة عليها. بل نحن أدوات للغير وموضوعات لسيطرتهم أو لمعرفتهم، ولعلنا موضوعات للسيطرة بقدر ما نحن موضوعات للمعرفة. ذلك أن الأدرى والأعرف هو الأقدر على التوجيه والسيطرة. ولقد بدا لي أن الذين خاضوا الحرب من العرب، قد استُدرجوا إلى حيث شاء لهم الخصم وبسهولة فائقة، تبعاً لمبدأ بافلوف في الإثارة والاستجابة. ولهذا لا يكفي تفسير الهزيمة باعتبارات سيكولوجية أو خُلقية مثل العمالة أو التواطؤ أو التطرف أو الجنون، كما لا يكفي تفسيرها فقط بعدم تكافؤ السلاح، بل هي تُفسَّر قبل كل شيء بالعجز الذاتي والقصور العقلي. وأعني بذلك أنه يَسْهُل على الغير أن يعرف كيف نفكر وكيف نتصرف، من هنا فنحن نتلقى الحدث وننفعل به دون أن نؤثر فيه أو نصنعه.

• أننا لم نبن قدرة عسكرية. ربما جمعنا أسلحة، ولكننا لم نفلح في بناء مجتمع قوي قادر، لأننا لم نفلح في بناء فرد حر وقادر. نعم ثمة أنظمة قوية أو زعماء أقوياء مقابل أفراد مقهورين مسحوقين. ولست أدري إذا كانت نتائج الحرب التي رأى فيها البعض هزيمة لهم هي شيء يتمناه البعض الآخر. أليس من سعادة شعب أن ينهار نظام حكم يقهره ويسحقه، ولو على أيدي الغرباء، إذا كان لا يستطيع القيام بذلك بنفسه؟

وعلى كل حال ليست الهزيمة أن يندحر جيش أو يسقط نظام أو يُغلب حاكم بأمره على أمره. بل الهزيمة أن لا يصدّق المرء أنه هُزم أو أن لا يدري كيف هزم ولِمَ هزم. الهزيمة أن تتوالى على الواحد النكبات والنكسات ويبقى متمسكاً بموقفه متشبثاً بقناعاته وشعاراته. الهزيمة أن يعود الواحد القهقرى دون أن يدفعه ذلك إلى مراجعة مسلماته أو

تغيير طريقة تفكيره أو تبديل نهجه في التعاطي مع الذات والغير. تلك هي هزيمة الهزيمة، أي الهزيمة الحقيقية كما قرأتها في كلام المثقين ومواقفهم من هذه الحرب، حيث يغيب نقد الذات وتُلقى المسؤولية كاملة على الغير وحده. ولهذا دلالته الكاشفة: أن نُعفي أنفسنا من حمل المسؤولية ومن المحاسبة عما جرى ويجري، معناه أننا نعتبر أنفسنا قاصرين، أي أننا لسنا ذوات حرة مريدة قادرة على التصرف، وكأننا نعطي بذلك مبرراً للغير لكي يحكمنا ويُدير شؤوننا نيابة عنا باعتباره أولى منا بأنفسنا.

أهل الفكر لا يفكرون

لم أفاجأ بحصيلة الحرب بقدر ما فوجئت بالكلام الذي قيل حولها عند أغلب الكتاب والمفكرين الذين قرأت لهم. وأعني بهم أولئك المثقفين الذين انخرطوا في مواقف عمياء مع هذا الفريق أو ذاك، دون تروّ أو تبصر. لقد هالني فعلاً موقف أهل الرأي والفكر، فهم كانوا أكثر تعصباً وتطرفاً وتعامياً عن الواقع من الجمهور، علماً بأنه يفترض فيهم أن يتحلوا بالحكمة ولا يتخذوا الموقف إلّا بعد الدرس والتمحيص. وبالمقارنة مع الماضي نجد أن مثقفي الحاضر هم في موقفهم دون موقف العلماء والفقهاء الذين كانوا يشكلون قديماً سلطة معرفية مستقلة عن سلطة الخلفاء والأمراء، سلطة مشروعة تراقب وتنصح وتخالف إذا اقتضى الأمر.

هكذا يبدو المثقف الحالي لصيقاً بأهل الحكم، لا تفصله عنهم مسافة تتيح له المساءلة والاعتراض، بل هو يبصم ويختم ويُبارك دونما رويّة أو تفكير. ولهذا لا يشكل المثقفون قيادة فكرية حقيقية ولا يمثلون سلطة معرفية لها مشروعيتها وفاعليتها. وأنا أعني بالمثقفين هنا الايديولوجيين والمنظّرين الذين انخرطوا في مشاريع الاصلاح والتغيير على اختلاف منطلقاتها وأنواعها، مستثنياً أولئك النفر من المفكرين الحقيقيين الذين يمارسون حرية التفكير ويقفون على مسافة نقدية من الذات والهوية والتراث والنصوص. ولكن هؤلاء قلة لا أثر لها في صنع الرأي العام وتكوينه.

إن المفكرين العرب المعاصرين لم يفلحوا حتى الآن في ممارسة دور تنويري قياساً على الدور الذي مارسه العلماء والفلاسفة في العصر الكلاسيكي العربي. فالأكثرية هم فقهاء أصوليون في عصر لم يعد يصلح فيه الفقه. أقول فقهاء أصوليين لأنهم لم يمارسوا بعد النقد المطلوب. ولا أفهم بالنقد معناه السلبي، المنطقي أو الايديولوجي، أي الكشف عن الأخطاء والعيوب والثغرات والتناقضات، بل أفهم به معناه الأنطولوجي، أي بما هو استكشاف لممكنات عقلية جديدة مختلفة تجعل ما كان ممتنعاً أو مُحالاً ممكناً جائزاً،

أو بما هو استشراف لأفق فكري يُتيح تكوين شروط جديدة لانتاج المعنى والحقيقة. وحده مثل هذا الاستشراف أو ذلك الاستشكاف يمكننا من تجديد الرؤى والمفاهيم وتحديث المناهج والميادين.

من المؤكد أننا لم نصل بعد إلى هذا المستوى من البحث والاستقصاء، بدليل أن الفكر العربي لم يتوصل حتى الآن إلى ابتكار مصطلحه الخاص أو إلى بناء عالم مفهومي جديد يسهم به في إغناء الفكر العالمي. يكفي أن أذكر هنا بأننا لم نتفق بعد على ترجمة عنوان كتاب من كتب ديكارت، وأعني به كتابه المشهور: Le Discours de la Méthode. فقد ترجم هذا العنوان ترجمات كثيرة مختلفة تشهد على الفوضى الدلالية التي تسود الخطاب العربي المعاصر؛ وفضلاً عن ذلك تسيطر على هذا الخطاب نزعات مختلفة تتراوح بين الانتقائية أو التلفيقية وبين الدغمائية، مروراً بالنزعة الأصولية وأعني بها الاعتقاد بالتطابق مع الذات أو التماهي مع الأصل أو البحث عن أصالة مفقودة. والأصولية لا تقتصر على الفكر الكلامي اللاهوتي، فقد يكون الأصولي إسلامياً وقد يكون ماركسياً. وعندي أن الأصولية ربما هي التي تفسّر غياب الأصالة، إذ الأصالة في التفكير هي خروج على التقليد ونهوض من السبات العقائدي.

هذا الكلام يصحّ بالدرجة الأولى على أصحاب المشاريع الثقافية والورشات العقائدية وكل الدعاة الذين وظفوا ويوظفون ترسانتهم الفكرية في خدمة استراتيجيات سلطوية استجمعت كل مساوىء الايديولوجيا دون حسناتها، أي ممارسة التعصب والانغلاق والاقصاء المفضي إلى إرهاب المختلف.

من هنا أذهب إلى القول بأن أزمة المجتمع والهوية عندنا لا تعود إلى غياب المثقفين، أو إلى الحؤول بينهم وبين ممارستهم لدورهم. بل العكس هو الصحيح. أعني أن ممارستهم لدورهم ممارسة غير نقدية، هو مظهر من مظاهر الأزمة وسبب من أسباب الاخفاق والفشل. إن المثقفين أسهموا في صنع الهزائم التي هم أول من يفاجأ بها ويذهل لنتائجها. لأنهم أبعد من أن يتمثلوا الواقع أو يحسنوا قراءة الأحداث، بسبب مواقفهم الدغمائية ونظراتهم التبسيطية ونظرياتهم الطوباوية. ولا شك عندي أنه لو كان نصيب العالم العربي من المثقفين، منظّرين وايديولوجيين، أقل مما هو عليه الآن، لكان وضعه اليوم أفضل.

ولهذا فالمطلوب أن نغير عاداتنا الفكرية الراسخة. فقد آن أن نتحرر من الرأي الشائع القائل بأن أفكارنا وشعاراتنا هي صحيحة، ولكن العلة هي في ترجمتها وتطبيقهاأو في سوء استعمالها أو في عدم الأخذ بها أو في الخشية من طرحها. فالنقد المطلوب ليس نقد

السلطات والسياسات، بل نقد الأفكار، لأن سلسلة الاخفاقات لا يفسرها إلّا هشاشة الفكر أو غيابه. والنقد الحقيقي هو أن يتحرر المفكر من أوهامه وأن يستيقظ من سباته. أما نقد السلطة، فهو نقد ظاهري هامشي.

ثمة أفكار طغت على العقل العربي كالقومية والاشتراكية والأصولية الاسلامية. هذه الشعارات ينبغي مراجعتها وإنزالها عن عرشها الفكري والايديولوجي. مُسَوّغ ذلك، برأيي، أنه بعد عقود من طرح فكرة القومية لم نحصد إلّا مزيداً من الانقسام والشرذمة. وبعد عقود من طرح فكرة الاشتراكية والعدالة الاجتماعية تزداد مجتمعاتنا تخلفاً وفقراً أو لنقل يزداد التفاوت الاجتماعي بين طبقات المجتمع وفئاته. وأما الأصولية التي هي إعادة إنتاج لسلفية عصر النهضة، السمحة العقلانية، فإنها تمعن طعناً في الأصول وتكاد تشوه ثقافة بأكملها من فرط التزمت والانغلاق واللامعقولية والارهاب.

هذه الأفكار الثلاثة هي التي نسخ بعضها عن بعض من حيث منطقها وآلية اشتغالها، هي مشاريع طوباوية تصدر عن نظرة قديمة إلى الواقع، نظرة ميثولوجية بل سحرية، وذلك بقدر ما تتغلب فيها الرغبة على المعرفة والوهم على الواقع. ولهذا فقد كان لها آثار مدمرة ونتائج كارثية على المجتمعات التي طُبّقت فيها، كما تجلى ذلك في النزاعات والحروب التي لا تني تتناسل وتتجدد بصور عديدة وطرق مختلفة. ولا عجب فهذا هو مآل الأمور: أن أكون طوباوياً معناه أنني مثالي غير واقعي، إذن فاشل محبط، إذن استبدادي إرهابي أو صوفي منعزل.

ولو أخذنا على سبيل المثال فكرة الوحدة، لوجدنا أن معظم الذين حملوا مشاريع التوحيد من منظّرين وسياسيين، قد انطلقوا من فكرة مسبقة مفادها أن العالم الذين يريدون توحيده كان في الأساس كياناً واحداً، أما ما يُرى فيه من الاختلاف والانقسام والتعدد فهو شيء مصطنع زائف ينبغي إزالته بتحقيق الوحدة الضائعة. وبالطبع فإن مثل هذا التصور ليس سوى اعتقاد. إنه ضرب من الاعتباط والتحكّم. وهو قفز فوق الوقائع لم ينجم عنه سوى مزيد من التنابذ والفرقة، أي عكس المطلوب. وما ذلك إلّا لأن الأمور سارت، بالمقلوب، في المنطق الوحدوي الأحادي، إذ تم الانطلاق من الوحدة المفترضة أو الغائبة، بدلاً من الاختلاف المشاهد. لقد اعتُمدت حقاً آلية قياس الشاهد (أي الاختلاف) على الغائب (أي الوحدة). وفي قياس كهذا يُصار إلى نفي المختلف وعدم الاعتراف به. وقد ترجم هذا النفي بطغيان الخصوصيات والنزعات الفئوية أو الاقليمية باسم المشاريع الوحدوية. وهذا هو شأن المشاريع الايديولوجية المنطلقة من الاعتقاد بوجود هويات صافية: فمنطقها يقول إما المماهاة أو الحرب، إما أن تكون على صورتي ومثالي أو أقوم

بنفيك وإدانتك. هكذا مورست على الدوام الخصوصية باسم الأمة، والاختلاف الوحشي باسم الهوية العمياء.

لا يعني ذلك استبعاد فكرة الوحدة في وقت يتوحّد فيه الغرباء والأبعدون. وإنما المسألة أن نعرف من أين نبدأ. ولهذا فالمطلوب تغيير المنهج بحيث نسير من الاختلاف إلى الوحدة، لا العكس، كما هو حاصل. وبعبارة أصرح عندما بدأنا من الفكرة المسبقة القائلة بأننا شعب واحد ووطن واحد أو هوية واحدة، قد صادرنا على المطلوب، ولم نحصل إلّا على مزيد من الحواجز بين الدول والأنظمة والطوائف والأحزاب. فلنغير إذن اتجاه التفكير، فلعلنا لا نصل إلى الوحدة إلّا إذا أدركنا بأننا ننتمي إلى عالم ليس واحداً في حقيقته وفي أصله، أو على الأقل في واقعه، بل هو عالم متعدد متنوع منقسم متعارض. وحده التسليم بهذه الحقيقة قد يفتح إمكاناً نحو تحقيق الوحدة التي ليست سوى ممارستنا لاختلافاتنا بطريقة تجعلنا نتقارب ونتعاون ونتكامل.

فخ الهوية

صرتُ أعتبر أن السؤال عن الهوية هو سؤال مفخخ يرمي إلى استدراجي لكي أقع في الشرك، إذ هو يُريد لي أن أكون رهناً لهويتي سجيناً لمعتقدات وتقاليد وثوابت سلوكية أو فكرية لست أنا من اختارها. إنه يكرس التقسيمات المعهودة بين البشر إلى أقوام وأعراق أو إلى طوائف وملل أو إلى مناطق وعوالم. وهذه تقسيمات لم أعد أسلّم بها، بل أحاول التحرّر منها. وهي عندي أقنعة توظف في خدمة مشاريع سلطوية وتستخدم لتأجيج الصراعات بين البشر. ولهذا من الملاحظ أن أكثر الذين يهتمون بمسألة الهوية والانتماء هم أصحاب العقائد، أكانوا ساسة أم كهنة أم فقهاء متكلمين. وبالإجمال فالنموذج العقائدي يتناول الهوية بصورة حصرية أحادية دوغمائية، أي على نحو لا يمكن أن يؤول إلّا إلى التحزُّب والتعصب والانغلاق على الذات في مواجهة الغير.

لا يعني ذلك، بالطبع، أن لا هوية لي. فأنا مشدود إلى الهنا والآن. وذاكرتي موشومة بالبيئة الثقافية التي تربيت فيها وبالجماعة التي أنتمي إليها. ولهذا فأنا أتوحد بأسماء ورموز معينة وأتماهى مع أمكنة وأزمنة تخصني ولا تخص غيري. ولو كنت في طرف الدنيا وقيل لي إن أهلك وقومك يتعرضون للمكاره، لانفجرت بكاءً، خاصة إذا كنت بعيداً عنهم. هذا ما يمكن أن يحصل على مستوى الوجدان؛ ولكني لو نظرتُ إلى نفسي بمنظار مختلف، أي كذات مفكرة متعالية، فإنني يمكن أن أتماهى مع قاتلي. وهذا ما علمته وذقته منذ حرب داحِسَ حتى الحرب الأخيرة في الخليج، مروراً بالطبع بالحروب «السريالية» التي

كانت تدور البارحة، في شوارع بيروت وأزقتها. وإذا كنت أتماهى مع قاتلي، فالأولى أن أتماهى مع كل البشر والذوات. فأنا، وإن كنت عربياً مسلماً، فإنني مسيحي لاعتقادي بأن الحقّ يتجلّى في الخلق، ويهودي لأني أؤمن باصطفائي وأُمارس نخبويتي، وإغريقي لأني أمارس التفلسف، وفرنسي لأنني تثقفت بثقافة الفرنسيين، وبوذي لأني أتوق إلى الفناء فيما أحب، وقبل ذلك كله زنديق لأن هذه الحياة الدنيا تستغرقني بقضّها وقضيضها. هكذا فهويتي تتسع إلى حد يجعلني أحتقر نفسي وأرى إليها أدنى من حجر، (ألم يقل أبو العلاء إن الصخرة أفضل ممن يظلم أو يكذب)؛ وهي تضيق، أحياناً، إلى درجة تجعلني أنفرد بذاتي وأتفرّد كإله يُقيم في أحديته وملكوته. وبين الحدّين، فأنا أتردّد بين هويات مختلفة وأتوارى خلف أقنعة لا حصر لها.

إذن لا هوية ذات بُعد واحد أو وجه واحد، بل هوية مركبة لها غير وجه وتنفتح على أكثر من عالم. وإذا كانت الهوية تُطرح في الخطاب العربي مقابل آخر هو الغرب المتفوق المسيطر القاهر، فنحن نعيش في أجواء الحداثة الغربية. إننا نفيد من منجزاتها ونتنعم بخيراتها وثمراتها، كما نكتوي بجحيمها ونحصد كوارثها. وبهذا المعنى كلنا غربيون، كلنا صنيعة الحضارة الغربية أكنا علمانيين متغرّبين أم فقهاء مُعمَّمين. وإنكار ذلك هو زيف نمارسه في الوجود على حساب وجودنا. آن الأوان لكي نتجاوز النظرة الانثربولوجية التي ترى إلى الحداثة الغربية من خلال ثنائية الذات والغير أو الأنا والآخر، لكي نرى إليها من منظار فلسفي بوصفها حدثاً، أي حقيقة، تتعلق بكينونة كل واحد يعيش على سطح هذا الكوكب في أيامنا هذه. وعليه أقول إن الغرب ليس نقيضاً بقدر ما هو معضلتنا الخاصة وأزمتنا الذاتية.

قد يُقال إن الغرب لا يُبادلنا الانفتاح الذي تتحدث عنه وتدعو إليه وتحاول ممارسته. أعلم ذلك. فالمستشرقون أنفسهم يدرسون تراثنا وثقافتنا لكي يعرفوا كيف يتعاملون معنا إذا لم أقل كيف يضمنون سيطرتهم علينا. وبالمقابل ألا يعني ذلك أن علينا أن ندرسهم ونتعرّف إليهم لكي نعرف كيف نتعامل معهم ونتحرّر من سيطرتهم؟ طبعاً لا أنكر وجود غربيين ينفتحون على ثقافتنا بدافع الحب أو بدافع الفضول المعرفي. وإني أشير هنا إلى الأب لولون الفرنسي مثلاً، وهو ليس بمستشرق، لانفتاحه من القلب والعقل على الإسلام وتراثه. كذلك أعرف أنه ما من مفكر غير غربي يدرّس في ثانويات الغرب، بينما نجد بالمقابل أننا نحن، على الأقل في لبنان، ندرّس في ثانوياتنا أعلام الفكر الغربي من أفلاطون حتى المعاصرين.

ولكن ذلك لن يحملني على الانغلاق. فإذا كان الغير يتعصّب وينغلق، فتلك مشكلته.

على أن الإنسان، فرداً كان أم جماعة، يدفع ثمن تعصبه وانغلاقه عاجلاً أم آجلاً. فلقد كانت اسبانيا تعتبر أن الحقبة العربية هي صفحة سوداء في تاريخها. ومن المعلوم أنها دفعت ثمن تزمتها وتعصبها حرباً أهلية طاحنة. وها هم بعض المثقفين الاسبان بدأوا ينفتحون على تلك الحقبة التي حكم العرب خلالها بلدهم للتعرّف إليها على حقيقتها. بل إن منهم من يشعر الآن بأنه يتماهى مع الثقافة العربية بمعنى من المعاني. أشير هنا إلى الروائي والناقد خوان غواتسيلو الذي يبيّن في دراساته ما للأدب العربي من تأثير في الأدب الاسباني. وأياً يكن الأمر، فإن التعصب ضد الغير، ولأقل ضد الحقيقة، إنما يرتد ضد الذات وينفجر عنفاً وإرهاباً، كما شهدنا وعانينا. ولهذا لا مندوحة من الانفتاح على العالم للتعرف إليه واستيعابه أكان صديقاً أم عدواً.

إننا نقف على أرض الخصم ونأكل من مأدبته

لا وجود لذات قائمة بذاتها بمعزل عن الغير أو الآخر، فالذات هي منظومة علاقات ولكنها منظومة منفتحة لا منغلقة. طبعاً إن الذات عين وجودية واحدة، بدليل أن أحدنا عندما يتحدث يشير إلى نفسه، سواء بصيغة المفرد أو بصيغة الجمع. وأنا إذ أتحدث إليك أشير إلى ذات نفسي من خلال تعابير مثل أنا وهويتي وعالمي وتراثي ولغتي. ولكن لو حاولت تعريف هذه «الأنا» لما عثرت إلّا على نسب وإضافات يصعب حصرها. فالأنا ليست بهذا المعنى سوى مرآة لصور مختلفة أو مرايا متعددة تُرى من خلالها ذات واحدة.

لا شك أن هناك وجوهاً بارزة وصلات وثقى ومحطات كبرى تشكل ثوابت ومرتكزات يُرجع إليها لتعريف الشخص، كاللغة والعرق والجنس والدين والطائفة والمنطقة، ولكني مع ذلك لا أرى بأن هناك مجالاً لإجراء تعيين نهائي. فأنا أنطق مثلاً بالعربية التي أتماهى مع أسمائها وأفتتن ببيانها، ولكن هذه اللغة هي في النهاية عالم ثقافي كامل. إنها مجمع هويات سياسية ودينية ومذهبية وجغرافية وحتى عرقية فضلاً عن اشتمالها على لهجات عديدة. إذ أن هناك كثيرين من غير العرب يتحدثون بالعربية كلغة رسمية لهم أو يكتبون بها من الفقيه القائم في «قم» إلى المثقف المقيم في باريس أو لندن أو واشنطن أو غيرها من حواضر الغرب. دون أن ننسى أن كل مبدع في هذه اللغة هونسيج وحده في كلامه وأدائه.

وأما الإسلام فحدّث ولا حرج. إنه بحر تتلاطم فيه تيارات فكرية تختلف وتتعارض حتى التبديع والتكفير. ومن المعلوم أن الاجتهادات والتأويلات تتراوح فيه بين الانغلاق والانفتاح، بين النقيض والنقيض، بين ذلك الفقيه أو المتفقه الذي لا يرى رأياً صحيحاً خارج إطار مذهبه أو إمامه، وبين مفكر كابن عربي توحّد بجميع الأديان والعقائد. وهذا

التنوع والتعارض إنما يعني أنه لا وجود لإسلام واحد، بل يعني أن لكل إسلامه، إذ كل واحد يمارس هويته الاعتقادية بشكل مختلف عن الآخر. واحتكار مذهب من المذاهب أو طائفة من الطوائف أو حزب من الأحزاب للنطق باسم الهوية الاسلامية، ليس سوى فرض الجزء رأيه الخاص بغية سيطرته على الكل. فأنت عندما تحاول أن تعين لأحدهم هوية ما، سواء كانت إسلامية أم مسيحية أم غير ذلك، إنما تحاول في الحقيقة حشره في دائرة ضيقة، فإما أن يتماهى معك وإما أن يُستَبعدَ ويُدان كمختلف.

إنني أرفض حقاً أن أصنَّف في خانة معينة لأن مآل التصنيف هو الاستبعاد والاتهام ولأن هويتي ليست محددة سلفاً. إنها تستعصي على التحديد لأن لها مرجعيات متعددة وتستجمع عناصر مختلفة. ولهذا فإنك إذا ما سألتني: من نحن؟ أجيب على ذلك بالقول: لا مجال لتعريف ذاتي على نحو نهائي. فوجود ذات مستقلة بذاتها مكتفية بذاتها هو تصور ماورائي للذات. طبعاً من نافل القول بأننا لبنانيون عرب أو مسلمون. ولكن هويتنا لا تنحصر في ذلك وحده، لأن في ذلك وحده وجهاً لنا أو وجوهاً فقط، وثمة وجوه أخرى لنا تشدّنا إلى سائر العوالم اللغوية والحضارية وبالأخص إلى الغرب. فنحن الآن غربيون تماماً كما كان الناس في العصر العباسي عرباً أو مسلمين بمعنى من المعاني، لأنهم كانوا يعيشون يومئذ في الساحة الثقافية الاسلامية. لا انفكاك لنا عن الغرب، وإن كانت علاقتنا به تقوم على التحدّي والتنافس. ثمة تبادل أيضاً يجري على أكثر من مستوى وفي غير مجال. فالغرب ليس مجرّد أداة وتقنية، بل هو قبل كل شيء فضاء فكري وعالم معرفي. إنه يد وعقل في آن. فلولا العقل الغربي والخبرة الغربية لما استُخرج النفط، ولما ازدهرت تلك المناطق والمدن التي ازدهرت الآن في العالم العربي، كمدينة الكويت، التي أمست في نظري مدينة لها طابعها العالمي. ولا نعجبن فبغداد العباسيين لم تكن مجرد مدينة عربية إسلامية، بل كانت حاضرة عالمية، ساهم في ازدهارها أناس ينتمون إلى لغات وأقوام وثقافات وأصقاع تختلف فيما بينها.

وعلى كل فأنا لا أؤثر أن أقول: الحضارة الغربية، بل حضارة الإنسان في هذا الطور من أطواره. تماماً كما أن الحضارة العباسية كانت حضارة الإنسان في طور قديم من أطواره.

قد يُعنى غيري بالبحث عن إطار محدد لهويته. وهذا هو شأن الذين يصنعون للمرء هوية جاهزة مآلها وترجمتها ارتهانه واستعباده أو استبعاده. أما أنا فإني لا أرى لي هوية مسبقة، بل إني أمارس دوماً هويتي باختلافي لا عن الغير فقط، بل باختلافي أيضاً عما كنت عليه وبانفتاحي على ما لدى الغير. وبالإجمال فأنا أميل من خلال اشتغالي على

النصوص إلى تفكيك الهويات المتنابذة، أياً كان شأنها. فهذا ما نحتاج إليه الآن، لا سيما أن المصائر باتت متشابكة في هذا العالم الذي أصبح عبارة عن «قرية اعلامية»، كما يراه البعض اليوم. ولهذا فإن المسألة هي الآن أكبر من الصراع بين الهويات والادلوجات، وأخطر من النزاع بين الدول والأنظمة على المصالح. فهي تتجاوز النظام العالمي الجديد الذي يُحكى عنه، أي تتجاوز السياسي والاقتصادي والايديولوجي والاستراتيجي، لأنها باتت تتعلّق بمستقبل ومصير الإنسان على هذا الكوكب. وهذا يحتاج إلى رؤية جديدة للعالم وإلى عقد جديد بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين غيره، وخاصة بينه وبين الطبيعة. وفي ضوء مثل هذه الرؤية يبدو حديث فوكوياما عن «نهاية التاريخ» جزئياً، بل هو يمت إلى التاريخ الذي يعلن نهايته.

فالخطر الآن، خطر التلوث والإبادة النووية يتهدّد الجميع. ولهذا لا أطالب بتكديس الأسلحة بل أتمنى نزعها من كل مكان، خاصة وأن الأسلحة التي تكدّست عندنا قد عادت علينا وبالاً. علينا أن نفكر على مستوى الأرض كلها، وهذا يحملنا على تجاوز ثنائية الذات والآخر. وانطلاقاً من هذا التصور أقول إن الذي بيني وبين الفرنسي ميشال سير الذي يدعو إلى صوغ عقد جديد، بين الإنسان والطبيعة، أوثق مما بيني وبين الكثير من أبناء وطني وملتي الذين بنظرون إليّ ويحكمون علي من خلال هوية لي طائفية مزعومة أو مفترضة. وعليه فأنا لا يهمني من يحكمني أكان من أبناء جلدتي أم عبداً حبشياً، شرط أن يُحسن حكمه ولا يعتدي على حقوقي كإنسان يحيا ويعمل ويتكلم ويفكر.

تغيير المنهج

لست غافلاً عن أن الغرب في علاقته مع الآخرين يتصرّف بروح نرجسية بوصفه المركز والمرجع وبوصفنا الطرف والهامش، وأنه يتعامل مع بقية الشعوب بوصفها كائنات تستهلك ويرى إلى الأوطان بوصفها مواقع لاستراتيجيته... ولكن الغرب لا بد أن يدفع ثمن نرجسيته وثمن هذا النمط من الحياة الذي يحاول تعميمه على سكان الأرض قاطبة، وأعني به نمط الاستهلاك: فهو يكاد يلوث الطبيعة ويخلق الشروط الملائمة لانتشار العنف والارهاب الذي لا بد أن يرتد عليه.

ولست غافلاً بالطبع أن علاقة الغرب مع العرب هي علاقة قوة بقوة، هو فيها الطرف المسيطر. ولكن هذا هو شأن العلاقات بين البشر، أكانوا غرباء أو أقرباء، أعداء أو أصدقاء. فالضعيف لا يمكن أن ينسج علاقة مع القوي تقوم على التكافؤ والتبادل. وإزاء هذه الوضعية، ما علينا إلّا أن نجترح معجزتنا ونصنع قوتنا. وبالطبع فإن هذه مسألة

المسائل، ولا أدعي أنني أملك أجوبة عليها. وكل ما أعلمه أن السلاح وحده لا يصنع قوة. فالإنسان القوي القادر هو الإنسان الذي يمارس حريته ويملك سيادته على نفسه ويستطيع أن يصنع ذاته على نحو منتج مبدع.

وبالطبع فالإنسان هو صنيعة ثقافته. ولكن ثمة فرق بين ثقافة وثقافة. فهناك ثقافة منغلقة يغلب عليها الطابع العقائدي الدوغمائي، وتتصف بالمحافظة والانشداد إلى الماضي والتشديد على الهوية والتراث. وهذه هي ثقافة المغلوب والضعيف. فالضعيف يتمسك بما عنده بينما القوي يطلب ما عند غيره. وهناك بالمقابل ثقافة تطلق قوى الإنسان من عقالها وتتيح للعقل أن يخرج من عجزه وقصوره، أعني أن يتحرر مما يعيقه من القبليات والمسبقات والتحكمات. وإذا سألتني أي فكر هو المطلوب، أقول إن المفكر لا تعنيه الأفكار بحد ذاتها بقد ما يعنيه حرية التفكير وإمكانه وانفتاحه. فلربما كان من شأن السياسي أو الداعية أو المُنظِّر أن يهتم بالأفكار ويحاول ترجمتها، وأعني بالأفكار النظريات والمذاهب، والنماذج والبرامج. وأما المفكر فمهمته الأولى أن يفتح حقلاً للتفكير أو يولد مناخاً للفهم؛ فهو يشخص ويثير إشكالات أكثر مما يعالج ويضع حلولاً عملية. قد يهتم المفكر بتحويل أفكاره إلى مذهب ويسعى إلى ترجمتها عملياً، ولكنه يفشل في ذلك، على الأرجح، ويتحوّل من مفكر إلى داعية أو مبشّر. وعليه أرى أن أكثر ما نحتاج إليه اليوم، هو أن نغير نظرتنا إلى الأشياء، وأن نتخلى عن طريقة تعاملنا مع الأحداث والوقائع، بل ينبغي أن نبدل نظرتنا إلى مفهوم الحقيقة بالذات، ومن ثم إلى مفهوم الحق. فالحقيقة ليست جوهراً قائماً بذاته يمكن العثور عليه أو استبعاده أو إقراره، بل هي شيء يركّب ويصنع وينتج. لعل الإشكال كامن هنا: فإن إعادة النظر في مفهوم الحقيقة والحق يقود إلى استكشاف ما هو كائن حقاً ومعرفته. ولا شك أن هذه هي البداية. قصارى القول هنا إن علينا أن نشرع في التفكير، بعدها يمكن لنا أن نعرف ما هي الأفكار الأصح والأصلح لنا. فالسؤال عن الأفكار التي نحتاج إليها قبل أن نفكر هو خلْف. وأول التفكير هو النقد. وممارسة النقد تعني أنه لا شيء يقع خارج الفحص والجدال، بل هو يعني بالعكس، نقد المسلمات والمحرمات ذاتها، من لاهوتية وسياسية وسلطوية. وفي مثال حيّ على ذلك أقول: لقد تعرّض الإعلام الغربي للنقد في الحرب الأخيرة من قبل الكتاب والمفكرين الغربيين. وتركّز النقد على الدور الذي مارسه الاعلام المذكور في حجب الحقيقة عن القارىء أو عن السامع والمشاهد، سواء بإخفاء المعلومات وتشويهها أو بمحاولة التأثير على الرأي العالم عن طريق قولبته وخداعه. هكذا وقف الغربي الذي اعتبر نفسه منتصراً، موقفاً نقدياً، بصدد الممارسات الاعلامية التي تتعلق في النهاية بممارسة الديمقراطية. بينما

نلاحظ عندنا غياب الموقف النقدي من الذات في كلا المعسكرين، أي سواء عند الذين هم في صف التحالف أم عند الذين استهدفهم التحالف بحربه. بل الملاحظ أن النقد لا يوجه إلّا إلى الغير وفي جميع المجالات. فنحن متخلفون عن ديكارت في مجال النقد، وإن كنا متقدمين عليه معرفياً أو علمياً، بل إننا في هذا المجال، أي النقد، متخلفون عن ابن الهيثم. فإن هذا العالم قد شكك في جميع الآراء والاعتقادات من دينية وفلسفية، في معرض بحثه عن الحقيقة، وصولاً إلى بناء مفهوم هو إعادة إنتاج لمفهوم أرسطو في الحقيقة. هذا بينما ما يزال بيننا، اليوم، من يؤلف كتباً للدفاع عن صفاء الثقافة الاسلامية في وجه الأخطار التي تهددتها، بحسب اعتقاده، قديماً من جهة الفلسفة اليونانية، أو تهددها حديثاً من جهة الفكر الغربي. ومن المعلوم أن ابن الهيثم أسس أو أسهم في تأسيس علم الضوء. أما دعاة الصفاء الثقافي فإنهم لم يبنوا علماً أو ينتجوا معرفة، والأصح القول إنهم سيخربون ما بناه القدامى في ذلك العصر التنويري.

تشخيص الأزمة

إن تشخيص داريوش شايغان للأزمة الثقافية وللمأزق الحضاري في العالم الإسلامي، ليس جديداً بالكلية. إنه إعادة صياغة بأسلوب جديد ومنطق مغاير، للاشكالية ذاتها، أعني إشكالية العلاقة بالغرب التي طرحت منذ عصر النهضة.

ولا شك أن الأزمة التي نعانيها على هذا الصعيد على ما تمّ تمثلها وصوغها وبما رافقها من ردود فعل وأعراض وأشكال من المقاومة، تنبىء فعلاً عن عدم استيعاب هذه الظاهرة التاريخية الكبرى مجسدة بحداثة الغرب وازدهاره وغلبته، كما يرى شايغان وكما أثبتت ذلك التجارب. فالمقاومة بكل أشكالها ومراحلها وأدواتها أدت في النهاية إلى مزيد من الالتحاق والتبعية والاستسلام للغرب.

والدرس الذي أستخلصه من ذلك بوصفي كائناً يتّصف بالتعلم والتعقل هو أن عليّ أن أغيّر نهجي في التعاطي مع الأمور. وعلى كلّ هذا شأن كائن كالفأر، فهو عندما يوضع في حقل اختبار ويصل إلى الباب المسدود، فإنّه يُغيّر اتجاهه ويبحث عن منفذ آخر للخروج من المأزق. وهذا ما ينبغي لنا أن نفعله: أن نتحرّر في المقام الأول من أفكارنا، من المقولات التي ننظم على أساسها علاقتنا بذواتنا وبالغير، فإنها مقولات قد سقطت لأنها لم تتلاءم مع لغة العصر ومنطقه ولا تصلح لفهم نظام العالم وآلية تطوره.

فإذا كانت الهوية هي علاقة مزدوجة بالذات وبالآخر، فعلينا أن نمارس هويتنا واختلافنا بشكل نعيد فيه ترتيب العلاقة مع ذواتنا ومع الغير. أي أن نغير موقفنا من ذاتنا ومن الغرب

في آن. فإذا كنّا نقيم على أرض الغرب منذ زمن، فنحن ندخل الآن في فضائه بعد أن أصبح يُسيْطر على الفضاء. وينبغي التعامل معه على هذا الأساس، دون أن يعني ذلك تقليده والرضوخ له. وأما الأصول والتراثات التقاليد، كل ذلك ليس سوى ممارسات إنسانية مرهونة بشروطها التاريخية. إنها خبرات أو طاقات أو إنجازات يمكن استثمارها وتوظيفها، لا أكثر. فهويتنا تكون حيث نحضر ونبدع، حيث نتحقق ونتذوّت، ولن نتحرر ما دمنا نمارس وجودنا من أجل نص وضد الغير، كما أننا لن نخرج من المأزق في ممارسة وجودنا ضد النص ومن أجل الغير. فأول الطريق هو التحرر من أي تقليد أو أي نموذج، من كل مسبق يتحكم فيما نرى التفكير فيه أو عمله. ولعل هذا يُفضي بنا إلى تجاوز ثنائية الخصوصية والعالمية. فما أنجزه البشر هو إمكانات متاحة لكل واحد، لكي يفيد منها أو يوظفها فيما يساعده على أن يمارس حريته ويحقق ذاته على نحو مبدع خلاق. وانطلاقاً من هذه النظرة تتساوى عندي المراجع والأصول، والخطابات والنصوص، والتجارب والنماذج. وإذا كان لي أن أختار من بينها، فليس على أساس العرق أو اللون أو الدين أو الصقع بل على أسس معرفية أو جمالية.

أعود إلى كتاب داريوس شايغان: «النفس المبتورة» والأحرى ترجمته بـ «النظرة المبتورة»، لأقول بأني قرأت هذا الكتاب باهتمام وشغف: باهتمام لأنه يطرح مسائل هي الشغل الشاغل في العالم العربي والإسلامي، بالنسبة إلى العلماء والمفكرين، كمسألة العلاقة بالغرب والموقف من الحداثة القائمة. ولأنه يتطرّق إلى قضايا ساخنة يعيشها العرب والمسلمون، كظهور التيارات الأصولية على المسرح السياسي واستيلاء طبقة الفقهاء على السلطة في إيران لإقامة حكم على أساس الشريعة الإسلامية.

كذلك فإني وجدت متعة في متابعته نظراً لأنه يستخدم أحدث الأدوات المعرفية في تحليله للقضايا، ويلجأ إلى أجمل الاستعارات في عرضه للأفكار، فضلاً عن أنه نصّ مكتوب بلغة وجدانية نابضة. وفيه ملاحظات ثاقبة ومعالجات جديدة وانتقادات جذرية. ولعله من أجرأ ما كتب في موضوعه، سواء في نقده للتجربة الإيرانية الحالية التي يرى أنها تفرغ الإسلام من جوهره وتنسف جذوره وتقامر برأسمال روحي تكدس طوال أربعة عشر قرناً، أو في اعتقاده، بلا مواربة، أن الإسلام، شأنه شأن الأديان الأخرى، قد مضى وقته من حيث، كونه كلاً اجتماعياً سياسياً. يبقى منه فقط كونه يمثل بعداً روحياً من أبعاد التراث الإنساني كسائر الأديان.

غير أني أود التنبيه إلى أمرين لا أوافق المؤلف عليهما:

أولهما، أن شايغان يقع في الغلوّ ويمارس شيئاً من التهويل في حديثه عن التمزق

والفصام في الذات الإسلامية. وما أراه، من جهتي، أن هذه السمة ليست حكراً على الشخصية الإسلامية، ربما كانت على العكس سمة الذات الغربية، كما تشهد على ذلك أعمال أدبية وفلسفية بارزة. يكفي أن أشير إلى أن الوجود لم يعد يفهم في الخطاب الفلسفي المعاصر، من خلال مقولات الهوية والانسجام والكمال والرضى، بل من خلال مقولات الاختلاف والهم والقلق.

وثانيهما، أنه يتناول الفكر الكلاسيكي في الاسلام على صعيد معرفي، أي بوصفه منظومات معرفية أو أنساقاً علمية. ولكن تناول الأعمال الفكرية، وبالأخص الفلسفيّة، من هذه الزاوية، يجردها من قيمتها المعرفية قياساً على ما نمتلكه اليوم من أدوات فكرية وأجهزة مفهومية وأنظمة معرفية. قد يُقرأ النص القديم بوصفه نظرية أو مذهباً أو أدلوجة. ولكن مثل هذه القراءة هي قراءة ميتة لأنها تُحيل الأعمال المقروءة إلى مادة معرفية ميتة لا قيمة لها ولا فاعلية.

ولهذا فالمطلوب ممارسة قراءة مغايرة، قراءة فعّالة مثمرة، لا تتعامل مع النصوص القديمة، على مستوى ابستمولوجي محض، بل على صعيد انطولوجي، لاستكشاف إمكاناتها على هذا الصعيد، بوصفها أقوالاً مضاعفة، متعددة الأبعاد متراكبة الطبقات متشابكة الدلالات، أي بوصفها تزيد من إمكان التفكير بقد ما تفاقم أسئلة الوجود وتوسع من أفق المعنى والحقيقة.

والآثار الفكرية لا تُتجاوز إذا تم تناولها على هذا النحو، بل تبدو جملة احتمالات واجتماع ممكنات، وتدعونا دوماً إلى إعادة قراءاتها لكي نقرأ فيها ما لم يُقرأ. فالنص الفلسفي ليس بالحقائق التي يقررها ولا بالمعارف التي ينتجها، بل بالإشكالات التي يثيرها والإمكانات التي يتيحها أمام البحث. والخطاب ليس بما يصرح به أو يقوله، بل بما لا يقوله، أي بالبداهة المحتجبة التي يتأسس عليها القول وتجعله أمراً ممكناً. تستوي في ذلك النصوص جميعها، أكان نصاً لأفلاطون وأرسطو، أم لابن سينا والشيرازي، أم لهيدغر وفوكو. مع اعترافي بأن النصوص الحديثة المعاصرة تشدّني أكثر، بحكم انتمائي إلى الحداثة، خاصة إذا كانت هذه النصوص تمثل الجديد والمختلف الذي له روعته ودهشته.

III

نقد النقد

أوهام الحداثة(*)
قراءة ثانية في المشروع الأركوني

1 - دين المعنى:

الحق أنني مذ أطلعتُ على أول أثر لأركون منقول إلى العربية، وكان ذلك في نهاية السبعينات، أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أسوار الممنوع وتطرق أبواب الممتنع. مذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن في المصطلح والأداة أو في المنهج والرؤية أو في التوجه والرهان... منذ ذلك الحين وأنا أتابع نتاج أركون، أرجع إليه وأحتج به، أفيد من تنقيباته المثمرة وأستمتع بعروضه الرائعة.

2 - حق النقد

وإذا كانت مديونية المعنى تُملي عليّ الإدلاء بهذه الشهادة، فإن حق النقد يُجيز لي أن أقف من نتاج أركون موقفاً نقدياً، ولو كان المقام هو الآن مقام احتفاء وتكريم، ولو كانت المناسبة تختص بعرض الانجازات التي حققها هذا المفكر الكبير. فأنا إذ أنتقده، أستجيب لندائه النقدي وأكون بذلك أكثر وفاءً لمشروعه الفكري، ذلك أن المشروع الأركوني هو في أساسه مشروع نقدي. إن الهاجس الذي يوجه أركون في مباحثه وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدي عقلاني حر على ساحة الفكر العربي والاسلامي. من هنا لا يتوقف أركون عن مهاجمة خطابات التقليد والتدجين والحملة على مواقف التمجيد والتبجيل.

والنقد لا يقوم على نفي الأعمال ونقض الأقوال أو على رصد الأخطاء وتصعيد

(*) قدمت هذه المقالة كمساهمة في الندوة التي نظمتها جمعية «شرق / غرب» بقرطاج في تونس يومي ١٧ و١٨ كانون الأول ١٩٩٣ للاحتفاء بمحمد أركون ومناقشة أعماله.

ملاحظة: أرقام الصفحات تُحيل إلى مؤلفات أركون. وقد اختصرت عناوين المؤلفات التي رجعت إليها على النحو الآتي: «قراءة» بدلاً من: الفكر الاسلامي، قراءة علمية. «إسلام» بدلاً من: الإسلام الأخلاق والسياسة. «تاريخية» بدلاً من: تاريخية الفكر الاسلامي.

الأغلاط كما قلت ذات مرة في نقدي لجورج طرابيشي، وإنما النقد، كما أفهمه وأمارسه، هو بناء إمكانات جديدة للتفكير بتحليل الخطابات والاشتغال على النصوص. إنه قراءة، تأويلية أو تفكيكية، للأعمال الفكرية ثمرتها زحزحة الإشكالات أو قلب المعادلات أو إعادة بناء المفاهيم أو ابتكار أدوات معرفية جديدة للسبر واستقصاء.

من هنا لن أقف من أركون موقف الشارح المفسر. لن ألتفت إلى أطروحاته ومقاصده، بل سأنبه إلى ما تستبعده أقواله أو تتناساه. فالمؤلف هو أجدر من يتكلم على مراده أو يعبّر عن مقاصده. بكلام آخر ليس مرادي التوقف عند منطوق الخطاب الأركوني، بل السعي إلى استنطاق بداهاته والحفر في طبقاته. فالخطاب مخاتل مخادع. فهو يحدثنا عن أشياء ليغيّب أشياء، يعدنا بالتحرر من سواه من النصوص فيما هو يقيم سلطته ويحجب أثره، يزعزع الثقة بمرجعيات قائمة لكي يؤسس مرجعيته، يريد العودة إلى الأصل الأول فيما هو ينسخ الأصل نفسه، يدعوك إلى ممارسة حريتك في التفكير وحقك في النقد فيما هو يمارس وصايته على الحقيقة والحرية.

3 ـ خداع الكلام

هكذا فالخطاب يُلهينا أبداً عما ينبغي التفكير فيه، ويصرفنا عما يجدر بنا معرفته. فهو يحدثنا عن ملكوت السماء لكي ينسينا ممالك تُقام على الأرض، وهذا شأن الخطاب اللاهوتي. وليست الخطابات الأخرى بمنأى عن النقد والفحص. فالخطاب الفلسفي يمارس نسيان الوجود في معرض الكلام عليه، ويزعم القبض على الحقيقة الكلية لكي يتستر على حقيقته الجزئية. وهذا هو أيضاً شأن الخطابات التي يدّعي أصحابها «نقد العقل» العربي أو الاسلامي. إنها تخدعنا بدعوتها إلى ضرورة القيام بالنقد الجذري للعقل الاسلامي أو بالتجديد الكلي للفكر العربي. فنحن إذ نصدع بأمر هذه الدعوة التي تلقى صدىً في نفوسنا، إنما ننسى أرض العقل ومادة الفكر وجسد المفهوم، أي ننسى النص نفسه الذي لا وجود لغيره في متناول الدرس والفحص.

ولهذا فالنقد هو في حقيقته نقدٌ للنص. ولا جدوى من نقد النقد إذا لم يدخل على العقل من مدخل جديد. إنطلاقاً من هذه الحقيقة سأدخل على أركون، أي أدخل عليه من مدخل النص. والأحرى بي أن أقول: إنني أخرج عليه ولكن منه، أو على الأقل إنني أقاتل بالسلاح نفسه، أي باستخدام نفس العدة المعرفية والأجهزة المفهومية. ذلك أن أركون بصفته ينتمي إلى فضاء الحداثة وما بعدها، إنما هو ناقد العقل من منطلق النص. ولكن النص لا يتشكل دوماً كما نريد له أن يكون. إنه ليس مجرد تنصيص على المراد، وإنما له فعله وألاعيبه. إنه يتلاعب بنا في الوقت الذي نحسب أننا نستخدمه ونتلاعب به. من هنا

فأنا إذ أقرأ أركون بعيني النقدية، ألتفت إلى ما يخفيه كلامه من بداهات ماورائية أو ترسبات ايديولوجية أو تعاملات أسطورية سحرية.

4 ـ السؤال المرعب

بداية النقد مساءلة. ولهذا افتتح نقدي بإثارة سؤال مُرجأ طالما طرحه أركون على نفسه أو جُوبِه به من قبل قرائه ومنتقديه، أو من قبل الذين يرون اشتباهاً في كلامه. والسؤال يتعلق بالموقف من القرآن: هل يطال النقد النص القرآني أم يقتصر على الشروحات والتفاسير؟ هذا هو «السؤال المرعب» على ما يصفه أركون. وللوصف مشروعيته، لأن هذا السؤال المقموع يضعنا مباشرة أمام سلطة المحرَّم ورهبة المقدّس في الثقافة الاسلامية. فكيف يتعامل معه ناقد العقل الاسلامي؟ هل يصدع بأمر الوحي أم يُخضِعه لآلته النقدية التفكيكية؟

يبدو لي أن أركون يتردد في الإجابة. إنه يجيب كل مرة إجابة مختلفة تنبىء عن الحرج والخشية في مواجهة هذه المشكلة الحساسة. بل هو يلجأ إلى الحيلة والمداورة، بمعنى أنه يجيب ولا يجيب. مرةً يقول: من المستحيل عملياً في اللحظة الراهنة فتح مناقشة نقدية تاريخية أو حتى مناقشة تأويلية بخصوص القرآن (قراءة، ص 51). ومرة أخرى يذهب إلى أن مسعاه من نقده هو «فرض قراءة تاريخية للنص القرآني» (قراءة، ص 213)، ومرة ثالثة يقول: عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن (الثقافة الجديدة عدد 27\26 ,\1983). ومرة رابعة يترك استخلاص الجواب لقارئه قائلاً: أجبت على هذا السؤال المرعب ولن أكرر هنا ما قلته في أمكنة أخرى (إسلام، ص 23).

وفيما يخصني، فإني لا أسأل أركون الجواب. لأن موقفه لا يؤخذ دوماً من أجوبته. وإنما يستشف من خطابه بالذات. والخطاب الأركوني هو خطاب نقدي في توجهه، حفري تفكيكي في بنيته ونسيجه. ولهذا فإن أركون إذ يتكلم على القرآن ويستعيده، إنما يُخضعه لمطرقته النقدية ويقرأه بعين حفرية تفكيكية، محاولاً بذلك استنطاقه عن مشروطيته وحدثيته، كاشفاً عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية والأكثر يومية وعادية، بل الأكثر شيوعاً.(قراءة، ص91؛ وأيضاً إسلام، ص 91).

أعرف أن هناك آليات دفاعية يلجأ إليها أركون بوعي أو بغير وعي، لكي يقطع الطريق على منتقديه أو بالأحرى على المتربصين بنقده من أصوليين وإسلاميين. من هذا القبيل موافقته أدونيس على وصفه لمشروعه بأنه يقوم على «تحرير النص الأول من النص الثاني، لأن هذا الأخير حجب النص الأول» (مواقف، عدد 54). والمقصود بالنص الأول القرآن، وبالنص الثاني ما وُضِع له من شروحات وتفاسير. وهذه آلية دفاعية قد تستجيب لحاجة

إيمانية تقديسية عند أركون، ولكنها تتعارض مع هوى المعرفة الذي يسكنه بل يحركه. إنها حيلة لا تنطلي على من يتفحص اتجاهات الخطاب عند أركون الذي يستدرك، في الحديث نفسه بينه وبين أدونيس، بالقول إن نقده للنص الثاني لا يعني استبعاد النص الأول من دائرة البحث والنقد. لأن أركون لا يريد أن يكون مجرد «إصلاحي» بين دعاة الاصلاح. بمعنى أن هدفه من قراءة القرآن ليس تعويم المعنى ولا إعادة الاعتبار إلى «الظاهرة المعجزة» التي يمثلها الوحي القرآني، وإنما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله وتبيان كيفية إنتاجه. ولهذا لا أرى وجهاً للمقارنة بين أركون ولوثر على ما يفعل هاشم صالح. إن قراءة المشروع الأركوني قراءة إصلاحية «لوثرية» هو خداع للذات ووقوع في الأفخاخ التي ينصبها ناقد النص القرآني لقرآئه.

5 ـ النقد القرآني

لا ينبغي لقارىء أركون أن يعتدَّ بتصريحاته عن القرآن، بل عليه أن ينتبه إلى تفكيكاته. وأركون هو أبرز مفككي النص القرآني والعقل اللاهوتي الذي جسّده أو انبنى عليه. إنه يوظف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ ويعلو عليه (قراءة، ص 112). ومعنى ذلك أن أركون يوظف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي القرآني، ولا أقول ضد القرآن بالتحديد، ذلك أن النص، أي نص، هو في النهاية متعدد الخطوط والمساحات والطبقات. وهذا ينطبق على النص القرآني بامتياز. ففيه المتعالي والتاريخي، واللاهوت والناسوت، والقدسي والدنيوي.

من هنا فإن كلام أركون على الحجب الذي يمارسه النص الثاني على النص الأول، هو كلام مخادع مراوغ(*). ذلك أن هاجس أركون الأصلي هو تفكيك النص القرآني لتعرية آلياته في الحجب والتحوير والتحويل... هاجسه هو «خرق الممنوعات وانتهاك المحرمات» التي سادت فيما مضى وتسود اليوم، والتي «أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم شُكّرت وأُغلق عليها» (قراءة، ص 31). هذا ما يقوله أركون حرفياً. وإذا أردنا أن نعرف معنى ما يقال، فمطمح أركون هو نبش تلك الأسئلة والاعتراضات والمواقف التي جرى قمعها أو طمسها في عهد النبوة. وفي هذا إعادة اعتبار للذين أسكتهم خطاب الوحي من المشككين والمنكرين.

ولا مراء أن عمل أركون ينطوي على نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي والنبوءة. ومن هنا أرى مدى التلاعب الذي يلجأ إليه أركون، مرة أخرى، في موقفه من مشكلة

(*) استعمل هذه المفردة بمعنى ابستمولوجي لا أخلاقي. فكل خطاب يراوغ ويخاتل.

القداسة. يقول: «إن الدراسة العلمية للمقدَّس لا تعني الانتقاص منه أو المس به. وإنما تعني فهماً أفضل لكل تجلياته وتحولاته، وتحذيراً لبعض الفئات أو بعض الأشخاص من التلاعب به لمصالح شخصية أو سلطوية. ويمكنني أن أقول بأن المقدَّس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي» (مواقف 59\60، ص 20). هذا الكلام لا يخلو من تضليل، لأن وظيفة التقديس هي تأسيس سلطة على البشر والعمل في الوقت نفسه على حجبها وإخفائها. هذا هو مآل قول القائل: لا حكم إلّا اللّه، إنه تمويه سلطة الواحد على الآخر بردها إلى الغائب. أليس هذا ما فعله المسلمون الأوائل. ألم يستثمروا المجال الغيبي والقدسي «للوصول إلى سدة السلطة» على ما يتساءل أركون في موضع آخر (إسلام، ص 23)؟ ولا يخفى أن ناقد العقل الاسلامي الذي يرعبه كشف الأوراق يجيب في مورد السؤال. إنه يقول لنا: هذا ما حصل في زمن التأسيس: لقد استثمرت ظاهرة الوحي لتقويض سلطة وإقامة أخرى مكانها، ووظف خطاب التعالي للإعلاء من شأن أناس والخفض من شأن آخرين. بالطبع ليس هذا ما يقوله أركون بحرفيته. ولكن هذا معنى تساؤله ومآل قوله.

6 ـ التقديس حجاب

لا أريد أن أضع أركون في خانة الماديين والواقعيين والعلمويين الذين يشككون بمصداقية الخطاب النبوي أو ينقضون ظاهرة الوحي الإلهي أمثال صادق جلال العظم ونصر حامد أبو زيد. لا ريب أن أركون هو دهري دنيوي في مفهومه للوحي وفي منهج تحليله للخطاب النبوي. ولا حاجة إلى تكرار القول في هذا الخصوص. ومع ذلك فإن أركون يختلف تمام الاختلاف عن مواقف الذين يتعاملون مع النص القرآني بطريقة تبسيطية أحادية تقوم على نفيه واستبعاده. فإن هؤلاء يرشقون القلعة القرآنية الحصينة بحجارة ترتد عليهم. أما أركون فإنه يحاول، متسلحاً بمنهجيته ذات القدرة الهائلة على الحفر والسَّبْر، أن يلج إلى القلعة لكي يقوم بتلغيمها أو تفكيكها من الداخل. فهو يملك مفاتيح معرفية تتيح له أن يعرف خارطة القلعة وأن يكشف عن مخابئها السرية. ولهذا فإن محاولته هي الأكثر خطورة وأهمية، أعني بذلك أنها الأكثر فاعلية ومردودية على الصعيد المعرفي، إذ هي تسهم في تجديد المعرفة بالاسلام ونصوصه، وقد تسهم في تغيير شروط المعرفة ذاتها.

ولهذا فإني أخالف أركون أو بالأصح أخلص لما لا يخلص إليه أو لما لا يريد

الخلوص إليه، وهو أن نزع هالة القداسة عن النص القرآني لا يقلّل من أهمية هذا النص، بل بالعكس يعيد للحدث القرآني اعتباره. إذ التقديس حجاب يحجب كينونة الشيء. والقرآن هو نص «محجوب بتقديسه ذاته»، تماماً كما يقرأ أدونيس ظاهرة التقديس في كتابه: النص القرآني وآفاق الكتابة (ص 40). هكذا للمسألة وجهها الآخر. أعني أن تعرية آليات التقديس والتعالي ليست انتقاصاً من النص القرآني، بل هي بالعكس استعادة للمنسي واستقصاء للكائن.

هذا ما يرمي إليه النقد التفكيكي. إنه يزيل الركام عن الحدث ويكشف الغطاء عن المحجوب. ولهذا فهو يشكل اعترافاً بكينونة النص. ومعنى الاعتراف هنا أن النص القرآني لا يُحيل إلى حقيقة متعالية أو إلى واقع تاريخي معين بقدر ما هو خطاب يخلق حقيقته ويولد أثره ومفاعيله. لا شك أن أركون يتحدث عن الأبعاد الأنطولوجية للنص القرآني، ذلك أن هذا النص ينطوي على قراءة للوجود ويقدّم شكلاً من أشكال التعامل مع الحقيقة. وهذا جانب لم يتطرق إليه أحد من قبل على النحو المبتكر الذي فعله أركون. ولكن الخطاب الانطولوجي عامةً يحجب ذاته ويتناسى حقيقته، أعني يتناسى وقائعيته الخطابية. من هنا ضرورة تشكيل انطولوجيا تختص بالنصوص ننتقل معها من نص الحقيقة إلى حقيقة النص، ومن خطاب الكينونة إلى كينونة الخطاب. فالنص، أي نص، هو خطاب يفرض وجوده على قرائه، بصرف النظر عن الوقائع التاريخية التي يحيل إليها، إذ هو يحثهم دوماً على قراءته واستكشافه لفهم ما هو راهن أو استشراف ما هو كائن. وهذه الامكانية هي التي تسبغ على النص أهميته وجدارته. طبعاً هذا هو شأن أمهات النصوص وجلائل الأعمال والآثار، إنها تشغلنا بقدر ما تحملنا على الاشتغال عليها واستنطاقها عن أبعادها ومراميها.

هذا هو الجواب الذي يخشى أركون من الوصول إليه: إن تفكيك النص القرآني معناه اعتراف بكينونته كتشكيل خطابي يملك وقائعيته ويولد حقيقته. وحده مثل هذا الجواب يجعلنا نتجاوز الثنائيات القديمة في تقييم النصوص النبوية، أعني ثنائيات الإيمان والهرطقة، أو الصدق والكذب، أو القدسي والدنيوي، أو المعقول والأسطوري... من هنا مأزق أركون في قراءته للقرآن: إنه يريد القيام بتعرية أركيولوجية لزمن الوحي والتأسيس للكشف عما مارسه من حجب وتمويه على الأشياء والأحداث والأفكار والأشخاص. ومع ذلك فهو لا يريد النيل من سلطة المقدس. طبعاً إن تمزيق الحجب يصدم ويزلزل، يجرح ويفاجىء. ولا مهرب من ذلك إذا أردنا إنتاج معرفة جديدة حيّة. فكيف إذا كان شعارنا هو تنشيط الفكر النقدي الحر بتسليط الضوء على هذه القارة التي ما تزال مجهولة، أعني

بها المنطقة الخارجة على التفكير بسبب هالات التقديس وأردية التعالي. هل نخشى الاعتراف بدهريتنا؟ لا أريد الاستنجاد بالحديث النبوي القائل: لا تسبّوا الدهر فإن اللّه هو الدهر، ولكني أقول: كلنا دهريون، مع فارق أن بعضنا يجحد دهريته ويتستر على دنيويته باسم المتعالي وتحت راية المقدس.

7 ـ العرض والانتاج

ما الذي ينجزه أركون في كتبه وتآليفه؟ إذ جاز لي استخدام تعابير اقتصادية كالانتاج والعرض والاستهلاك، بإمكاني القول إن أركون هو عارض مستهلك بقدر ما هو صانع منتج. إنه يعرض أفكاراً ويُنتج أخرى. والعلاقة بين العرض والانتاج هي علاقة عكسية لا طردية، بمعنى أنه بمقدار ما يطغى العرض يخف الانتاج، وبقدر ما يخف العرض يزداد الخلق والابتكار.

والحال فإن الذي يقرأ أعمال أركون، خصوصاً الأولى منها، يجد معرضاً لمنتوجات الفكر الحديث والمعاصر بمختلف مجالاته واتجاهاته. فلا نتاج جديداً إلّا ويكون أركون السباق إلى عرضه واستخدامه. ولا يضاهيه في هذا المجال إلّا مطاع صفدي مع اختلافهما في الأسلوب والتوجه والرهان. كلاهما يتلقف ما تصدره دور النشر من نتاج معرفي. كلاهما يعرض لنا في مباحثه ومؤلفاته آخر مبتكرات الحداثة الفكرية وما بعدها. ولهذا بوسع الذي يقرأ أركون أن يطلع على عروض دقيقة لمختلف مفاتيح المعرفة في كل الميادين والحقول، مثل اللامفكر فيه، أو نظام الفكر، أو القطيعة الابستمولوجية، أو المخيال الاجتماعي، أو رأس المال الرمزي، أو نظام الايمان، أو الحقيقة الاجتماعية... ولو أخذنا على سبيل المثال مصطلح «اللامفكر فيه» أو «ما يستحيل التفكير فيه»، والذي أوثر تسميته المَمتنع عن التفكير، نجد أن أركون قلّما كتب دراسة أو عالج موضوعاً، من غير التعريف بهذا المفهوم أو الإشارة إلى أهميته القصوى، فضلاً عن الشروحات المتكررة التي يضعها له هاشم صالح في هوامش النص الأركوني. وهذا شأن معظم المفاهيم. والواقع أن أركون ومترجمه لا يملّان من تكرار العروض والشروحات لنفس المصطلحات والأجهزة المفهومية. بل إننا نجد أحياناً لوائح كاملة بالحقول المعرفية المستكشفة وبالمفاهيم الشغالة في كل حقل منها، وهي لوائح تتكرر وتُستعاد في غير موضع من أعمال أركون، مما يجعل هذه الأعمال ترتدي طابع الترويج المعرفي المضر بالمعرفة نفسها (إسلام، صفحة 40؛ وأيضاً تاريخية، ص 24).

لا شك أننا نقف على عروض جيدة عند أركون لكشوفات الفكر الحديث والمعاصر. فالرجل ليس مجرد عارض. وإنما هو مفكر تكمن أهميته في الإمكانات الفكرية التي يتيحها

أو يوظفها أكثر مما تكمن في المعارف التي يستعرضها أو في النتائج التي يستخرجها. فما يعرضه من نتاج الغير يأتي في معرض تنقيباته في المجال الثقافي العربي والاسلامي. إنه يحشد كل هذه الترسانة المعرفية لكي يستثمرها في مشروعه النقدي للعقل الإسلامي، سواء بتفكيك الأنظمة التيولوجية أو كسر السياجات العقائدية أو تعرية آليات الأسطرة والأدلجة والتقديس... فما هي ثمرة النقد؟ وما هي حصيلة التعرية؟

8 ـ التعرية الاركيولوجية

يصرح أركون مراراً وتكراراً بأنه يستعمل أمضى الأسلحة الفكرية وأكثرها فاعلية. أولاً لأنه يستخدم أحدث الأدوات المنهجية والتقنيات العقلية؛ ثانياً لأنه لا يعتمد على منهجية واحدة، بل يتبنى استراتيجية منهجية «تداخلية متعددة الاختصاصات»، مستفيداً من كل الانجازات المعرفية التي تحققت في العقود الأخيرة، وهي فترة شهدت فيها الفلسفة وعلوم الإنسان «طفرة» أدت إلى تغيير خارطة الفكر وقلب الرؤية إلى العالم.

وهو يعتمد بشكل خاص على المنهجية الحفرية الأركيولوجية. ولا شك أن لهذه المنهجية ميزتها قياساً، مثلاً، على المنهجية الابستمولوجية الباشلاردية(*) التي يعتمدها محمد عابد الجابري. ففي المنهحبة الأخيرة يُقيّم النتاج المعرفي على أساس الفصل الحاسم بين الخطأ والصواب، أو بين العلمي والخرافي، أو بين المعقول واللامعقول... أما المنهجية الحفرية فإنها تتعدى هذا المستوى للبحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى أو عن ألاعيبه في إنتاج الحقيقة. بحسب منهجية الجابري ثمة أنظمة معرفية عقلانية وأخرى غير عقلانية، ثمة خطابات تتسم بالمعقولية وأخرى تفتقر إلى المعقولية، ثمة فرق ومذاهب تمثل أهل العقل وأخرى تمثل أهل النقل واللاعقل. من هنا يُدرِج الجابري أهل التصوف والتشيع في خانة الغنوص والأسطورة والخيمياء وسواها من مظاهر اللامعقول. في المنهجية الحفرية التي يتبعها أركون تجري الأمور بصورة مختلفة. إذ هنا يمكن أن نضع السنة والشيعة على قدم المساواة، ذلك أن التحليل الحفري يبين أن الفرقتين، بالرغم مما بينهما من تضاد عقائدي أو فقهي، تستخدمان في خطاباتهما نفس المبادىء والقواعد والآليات، بمعنى أننا نجد عندهما نفس النظام المعرفي، ونفس العقلية الدوغمائية، ونفس المفهوم الأحادي للحقيقة، ونفس استراتيجية الرفض التي تبديها كل فرقة إزاء الأخرى (تاريخية ص 150). هذه هي ميزة المنهجية الحفرية. بها نتجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات اشتغاله. ولهذا فإن هذه المنهجية تفتح

(*) نسبة إلى غاستون باشلار مؤسس الابستمولوجيا.

آفاقاً جديدة أمام التفكير وتقدم أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم يُقرأ في النصوص.

ومع ذلك فإن أركون لا يتابع حفرياته حتى النهاية. فهو يقرأ نصوصاً بعين حفرية، بينما يقرأ نصوصاً أخرى بعين ابستمولوجية. من هذا القبيل قراءته للتراث الصوفي والاشراقي. إنه يستبعد هذا التراث من دائرة العقل والتفلسف. ذلك أن أركون، كناقد للعقل، يميز على نحو حاسم بين العقل واللاعقل على طريقة ديكارت، معتبراً أن اللاعقل هو نقيض العقل. وهذا ما لا يُسلم به النقد المعاصر الذي يبيّن أن لا خطاب من دون استراتيجية عقلية ظاهرة أو باطنة، ولا نص من دون شكل من أشكال العقلانية أياً كان منطوقه اللاعقلاني. ولهذا فأنا لا آخذ مثلاً بما يقوله ابن عربي عن خطابه. فالنص اللامعقول في منطوقه قد يتكشف عند الحفر والتنقيب عن عقلانية واسعة من حيث بنيته وأجهزته المفهومية. ولو أخذنا صدر الدين الشيرازي، مثالاً آخر، نجد في خطابه انصهاراً لمختلف أنواع العقلانية، المشائية والإشراقية والعرفانية فضلاً عن النبوية. فهل نستبعده من دائرة التفكير الفلسفي؟ تقديري أن أركون لم يطلع على «الحكمة المتعالية» الكتاب الأبرز عند الشيرازي. أعرف أنه يعترض على كلامي بقوله إن الموقف الفلسفي يختلف عن الموقف الصوفي والاشراقي، من حيث كونه موقفاً نقدياً وبرهاناً عقلانياً. ولكن ما العقل وما العقلانية؟ من الذي يفكر ويعقل ويشرع؟ أليس الموقف العقلاني نوعاً من الوهم مؤداه تطابق العقل والواقع؟ إننا نعرف اليوم أن الحديث عن ذات عاقلة تتصور العالم وتقبض عليه هو موضع للمساءلة والنقد. فالأنا أفكر هذه المقولة لم تعد بداهة من البداهات. وها إن فيلسوفاً كفوكو يعتبر أن التفكير فعل يشبه رمي النرد. حقاً إن المرء يتساءل: من يفكر في النهاية؟ أو بمعنى أدق، ما هو هذا الشيء الذي يفكر؟ أياً يكن إن الفلسفة هي انفتاح على العالم وقراءة للتجارب. قد تكون التجارب باطنية عرفانية. لا يهم ذلك، وإنما المهم أن تصاغ بلغة مفهومية تكشف عن علاقة بالوجود والحقيقة. لا يهم الموقف الذي نصرح به. وإنما المهم قدرتنا على الخلق والابتكار. فما هي المفاهيم التي يبتكرها أركون وما هي الحقول التي يفتتحها في قراءته للفكر الاسلامي؟

9 ـ الإبداع في التطبيق

يحار قارىء أركون ويتساءل إذا أراد أن يقيّم نتاجه الفكري. فما الجديد الذي أتى به؟ ما الأصيل المبتكر عنده؟ ما الذي يُؤْثَر عنه بعد كل هذه المؤلفات والكتابات؟ لمعالجة مثل هذه الأسئلة سأقيم مقابلة بين أعمال أركون وأعمال فكرية أخرى، حديثة أو قديمة، ولّدت مفاعيلها وتركت أصداءها وأثبتت جدارتها، أعني عالميتها، كنصوص هامة مميزة فريدة مدهشة أو رائعة. فلنقارنه بميشال فوكو صاحب المنهج الحفري. نحن نعرف أن

فوكو افتتح مجالاً جديداً للبحث، وابتكر أدوات مفهومية جديدة، واستخدم طريقة جديدة في التفكير غيرت رؤيتنا للكائن والحقيقة، للذات والمعرفة، للمؤلف والنص... فبعد فوكو بتنا نقرأ العالم والنصوص على غير ما كنا نفعل من قبل. باختصار لقد بنى الرجل عالماً مفهومياً جديداً وقدّم عدة معرفية ذات فاعلية قصوى في الكشف والاستقصاء. لنأخذ نموذجاً آخر هو عالم الاجتماع بيار بورديو: لقد ابتكر هذا العالم مفهوماً جديداً في قراءته للظاهرة الاجتماعية، هو مفهوم «الرأسمال الرمزي» الذي طالما عرّف به أركون واستخدمه في تحليلاته. وأخيراً لنأخذ نموذجاً من تاريخ الفكر الاسلامي، وليكن العلامة ابن خلدون. من المعلوم أن هذا المفكر افتتح مجالاً للبحث هو علم العمران، وابتكر مصطلحات للفهم ما تزال تحتفظ بأهميتها الاجرائية في شرح الظواهر الاجتماعية، أجدرها بالذكر مفهوم العصبية.

في المقابل ما الذي ابتكره أركون؟ لا يتوقف ناقد العقل الاسلامي في كل مقالة له، إذا لم أقل في كل صفحة، عن الدعوة إلى الإفادة من فتوحات الحداثة الفكرية، وإلى اعتماد المنهجيات الجديدة في إعادة قراءة القرآن أو في إعادة كتابة تاريخ الاسلام. هكذا هو يقف موقف الداعية إلى فتح ورشات جديدة للبحث، أو إلى تقديم إمكانيات جديدة للتطور والتغير، أو إلى تجديد الفكر الاسلامي من الأساس. إنه لا يملّ من القول بأن هدفه هو شق الطريق واقتراح برامج للعمل. لنقرأ هذه الفقرة: «ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم تيولوجيا الوحي، وعلم تيولوجيا التاريخ، وتيولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون، الخ... ولكي ننجز كل هذا العمل بشكل مرض يلزمنا أولاً تشكيل علم ألسنيات حديثة للغة العربية وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل، وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني، ثم تشكيل نظرية للرمز وانتروبولوجيا سياسية مع نظرية متكاملة عن المشروعية العليا، والسلطات السياسية التنفيذية والديالكتيك الذي يربط بينهما. كل هذا يلزمنا وكل هذا لا يزال ينقصنا في الساحة الاسلامية وفي الساحة العربية. وهذا يشكل، بحد ذاته، برنامجاً ضخماً لمن يريد أن يعيد التفكير في الإسلام بالمعنى الجذري الاستراتيجي للكلمة» (إسلام، ص 185). إنها فقرة نموذجية في دلالتها على العمل الذي ينجزه أركون، فالأمر لا يعدو كونه مجرد خطط للبحث أو برامج مقترحة هي عبارة عن لوائح بالعلوم التي ينبغي تشكيلها، بالطبع على غرار العلوم التي تشكلت في الغرب.

معنى ذلك أننا ما زلنا في البداية. فلا ميادين جديدة للبحث ولا أدوات مفهومية مستحدثة ولا مناهج مغايرة في التفكير. بل إن أركون يستخدم مناهج وأدوات جاهزة في تحليله لتاريخ الاسلام. مثله بذلك مثل المهندس الذي يستخدم علوم الغرب في إشادة الأبنية والعمارات، ولكنه لا يبتكر طرزاً جديدة. نعم إنه يبني أبنية حديثة مكان القديمة،

ولكنه لا ينتج المعرفة التي بها يكون البناء. بكلام أصرح إنه لا يبتكر مفاهيم بقدر ما يوظف المفاهيم المبتكرة في نقده للمعرفة الاسلامية وأصولها.

ولمزيد من الوضوح أضرب الشواهد. لنأخذ قول أركون: إن الخطاب القرآني يمارس آلياته في تحوير الأحداث التاريخية وطمسها بخلع رداء القداسة عليها. رأيي لا مقولة جديدة هنا. جلّ ما في الأمر أن أركون يوظف نتائج التحليل الاركيولوجي الذي يكشف لنا عن آليات الخطاب وألاعيبه. إذن هو يحفر بأدوات غيره. قد يُعترض عليّ بالقول: إن الأدوات هي في الأصل للحفر والتنقيب، فما العيب في استخدامها؟ جوابي هو أن نعيد النظر في مفهوم «الحفر» ذاته. إذ هو مجاز لا يخلو من خداع. فهو يقول لنا أن مثل المفكر في بحثه وتحليله مثل من يحفر في الأرض، لا بد له من أدوات للحفر والتنقيب. بيد أن المفكر، إذ يبحث وينقب، إذ يشتغل على مواده وموضوعاته، إنما يبتكر أدواته ويجترح مفهوماته.

شاهد آخر. لنعد إلى الحديث الذي جرى بين أدونيس ومحمد أركون. لقد وصف أدونيس مشروع أركون بقوله: إنه يقوم على تحرير القرآن من التفاسير والشروحات التي أسرته ومارست حجبها عليه. فكانت ردة فعل أركون قوله بأن وصف أدونيس هزّ مشاعره، لأنه أدرك بوصفه شاعراً ما يقصده أركون بشعوره الإسلامي. أما أنا فإنني أرى في قول أركون خداعاً مركباً. أولاً لأن وصف أدونيس هو قراءة لمشروع أركون، والقراءة تتباين عما تقرأه؛ ثانياً لأن القارىء لا يقرأ مقاصد المؤلف بقدر ما يُعيد إنتاج النص المقروء؛ ثالثاً لأن النص القرآني يمارس حجبه، شأنه شأن أي نص كما يبيّن أركون نفسه؛ رابعاً لأن كل خطاب يَؤُول إلى نسخ ما قبله من الخطابات الواقعة في بابه ومجاله، خصوصاً إذا كان الخطاب خطاب شرح وتفسير. فالتفسير يقوم مقام الأصل لا محالة، لأن لكل نص وقائعيته كما يبيّن نقد الخطاب. إذن ليست المسألة مسألة شروح تحجب النص الأول التأسيسي. بل ثمة حجب أو نسخ تمارسه النصوص بعضها إزاء بعض. وهذا ما يفعله النص الأول بامتياز، إذ هو يعمل على حذف كل النصوص السابقة له. طبعاً، أنا لا أناقش أركون في انتمائه الاسلامي إلى النص الأول، ولا أجادله في حقه في أن يدافع عن الظاهرة المعجزة التي ابتعد عنها المسلمون، مع أنها لم تزل حية فعالة خلاقة على حد تعبيره (مواقف 56، ص 5). فهذا خياره العقائدي وانتماؤه الثقافي. ولكنني أطالبه، بوصفه مفكراً يشتغل على الخطاب الاسلامي، أن يقدّم لي مفهوماً يصلح ليس فقط لقراءة العلاقة بين القرآن وتفاسيره، بل لقراءة العلاقة بين الفرع والأصل عموماً، بل بين كل نص وكل نص. بكلام آخر، أطالبه بصياغة تجربته النقدية صياغة مفهومية جديدة يتجاوز بها

خصوصيته الثقافية إلى ممارسة عالميته الفكرية.

مع ذلك لا أقول بأن عمل أركون لا أهمية له. صحيح أنه يحفر بأدوات غيره. ولكنه يبدع في توظيف الأدوات المفهومية التي يطبقها على المجال الذي افتتحه والذي سماه «الاسلاميات التطبيقية». فهو يفتح ملفات قد أُحكم إغلاقها، ويحرث في حقل كان يُمنع الحرث فيه، ويدخل إلى مناطق كانت مستبعدة من دائرة الفكر. على الأقل إنه يقوم بتصديع سقوف رمزية أو هدم قلاع تيولوجية من الكلام أو فرط أنظمة معرفية فقدت فاعليتها، بل هو يفجّر أحياناً بأسئلته الخطيرة ألغاماً مفهومية في أرض العقل الاسلامي.

من هنا إن لكلامه جدته وأصالته، وله أهميته وروعته. فأركون هو في النهاية صاحب نص، أعني أن خطابه يفرض نفسه على قارئه. والحق أنني مع مخالفتي لأركون وبالرغم من قراءاتي له بعين نقدية تفكيكية، أراني معجباً بما يكتبه. فلنصه سره وقوته، وله أثره وصداه عندي. وهذا ما يحملني على القول بأن أهمية النص لا تكمن في ما يقدمه من طروحات وأفكار، ولا في ما يحاول إثباته أو البرهنة عليه، بل تكمن في الدرجة الأولى في كونه يدعوك إلى قراءته لكي تفكر انطلاقاً منه وبالاشتغال عليه بصورة منفتحة وبطريقة مغايرة.

10 ـ لاهوتية العقل

يُعد أركون من نُقاد العقل كما هو معروف وعلى ما يُعرّف مشروعه. ونقد العقل شكّل نقلةً بالنسبة إلى النقد الايديولوجي الذي كان سائداً من قبل على ساحة الفكر العربي. ولا حاجة إلى التكرار بأن نقد العقل لا يهتم بفحص المعارف بقدر ما يهتم بالكشف عن إمكان التفكير وأدوات المعرفة وبنية الفهم. ولعل النقد تجاوز الطور الكنطي بدخوله على العقل من هذا الميدان الجديد الذي افتتحه تحليل الخطابات. فلا مجال بعد للكلام على العقل بإغفال دور الخطاب أو طمس فاعليته في إنتاج المعنى وفي تشكيل الحقيقة. إن إغفال مثل هذا الدور هو تعامل مع العقل من منظار ماورائي لاهوتي.

وهذا هو المنزلق الذي انزلق إلى نُقاد العقل العربي أو الاسلامي أو حتى الغربي. فهم يستخدمون مفردة «العقل» على نحو يُحيل إلى كيان ماورائي، أو إلى بنية شكلية ثابتة وكلية على ناقد العقل استخراجها بعد فحص المعارف وتحليل أنظمتها. هذا ما يفعله الجابري في «نقد العقل العربي». إنه يفترض وجود بنية عقلية ميتافيزيقية تختصّ بالعقل العربي، هي التي تشكل أساس اكتساب المعارف وتتحكم بكل ميادين الانتاج الثقافي

ومظاهره. وهذا ما يحاوله أركون نفسه. إنه يعتبر أن هناك عقلاً إسلامياً له قواعده وآلياته الخاصة التي يمكن استكشافها بفحص أسس المعارف الاسلامية ونقد أصولها.

وهذا مزعم لاهوتي يُلغي الفروقات بين التجارب والأعمال والميادين والنصوص باسم وحدانية العقل العربي أو الاسلامي. وهو يمارس بذلك حجباً مضاعفاً، إذ هو بقدر ما يلغي، من جهة، الفروقات القائمة بين النصوص المنتجة في العصر الاسلامي، فإنه يلغي، من جهة أخرى، أوجه الشبه التي يمكن أن تنكشف بين النص العربي والنص الغربي.. ولهذا ينبغي إخضاع مثل هذا الزعم للفحص انطلاقاً من هذا الميدان المعرفي الذي يحول الخطابات إلى موضوع للدرس والذي أوثر تسميته «نقد النص». لا أنكر أن أركون ينتقد العقل الاسلامي مستفيداً من كل الكشوفات الاركيولوجية التي تحققت في ميدان الخطاب، كما أعرف من جهة ثانية أن أركون آثر استعمال تعبير «العقل الاسلامي» بدلاً من العقل العربي، لأنه أراد نقد الطريقة اللاهوتية التي يشتغل بها هذا العقل بصفته ينطلق من معطيات الوحي أو من «الوحي المعطى» على حد تعبيره أيضاً. ومع ذلك فإن أركون لا ينجو من المطب اللاهوتي في استعماله لمصطلح العقل الاسلامي. إن هذا المصطلح ليس بداهة، بل هو تسمية تنطوي على تأليه للمسمّى بقدر ما تتحدث عن وجود عقل إسلامي أحادي ثابت يتعالى على العلوم والاعلام وعلى اللغات والعصور. بذلك يفصل أركون، من حيث لا يريد ولا يحتسب، بين الرؤية والعبارة، بين المعنى ونسق العلامات، بين الفكر ونظام الخطاب.

هذا هو المأزق الذي يَؤول إليه استعمال مصطلح «العقل الاسلامي»: انتزاع المفهوم من شروطه وفصل النشاط الفكري عن أرضه ومادته. ولهذا فأنا لا أنطلق من العقل الغائب المفارق، بل أنطلق من النص الذي هو في متناول النقد. وعندها لا يعود هناك مجال لإقامة تصنيفات حاسمة للعقول والعصور، بل تُرى الأشياء في اختلاطها وتداخلها. لا يوجد في النهاية عقل إسلامي أو شرقي أو غربي. هناك نصوص وخطابات أو قوى ومؤسسات أو أبنية وتشكيلات. بكلام آخر إن العقول هي افتراضات مجردة لا توجد إلّا في الأذهان. أما في الأعيان فلا يوجد سوى خطابات لا تنفك تتوالد وتتكاثر.

إذن نحن لسنا إزاء عقول بل إزاء نصوص نشتغل عليها ونعيد اكتشافها. والنص ليس ذا بُعد واحد، ليس مجرد أداة للمفهوم أو ناقل للفكرة أو مرآة للمعنى، وإنما هو تشكيل خطابي يُقرأ على غير وجه ووجه. إنه عالم دلالي تلتبس فيه المعاني وتتعارض المفاهيم. قد يكون النص عرفانياً في منطوقه عقلانياً في بنيته. وقد ينتمي إلى العصر الوسيط في جانب وينتمي إلى العصر الحديث في جانب آخر. شاهدي على ذلك أنني أقرأ ابن عربي،

فأجده قبل ديكارت في موقفه من المعرفة، ولكني أجده أحدث من ديكارت بل أضعه في صف رولان بارت في مفهومه للنص وللمعنى. كذلك إنني أجد ابن سينا أقرب إلى ديكارت من فيكتور كوزان أو من هنري برغسون أو من الأصولي المعاصر. بل هو في بعض النواحي أقرب إلى هيدغر منه إلى ديكارت، خصوصاً في تحليله للعلاقة بين الماهية والوجود. ولا شك عندي أن ابن خلدون الأشعري كان في تحليله للسلطة والدولة والمجتمع أكثر عقلانية من ماركس نفسه على الرغم من ماديته وتاريخيته. وأخيراً هل نعدّ ابن رشد ممثلاً للعقل الاسلامي أم للعقل الفلسفي؟ برأيي لا هذا ولا ذاك. إنه كان يمثل شكلاً من أشكال العقلانية. وعقلانيته ليست هي عقلانية القرون الوسطى، بدليل أن أعماله ألهمت رواد الحداثة العقلية في أوروبا. كل هذه شواهد على أن النصوص هي أغنى وأكثر تعقيداً من أن تختزل وتصنف بحسب العصور والفضاءات العقلية أو الأنظمة المعرفية.

كل نص يشهد بتشكيله ووقائعيته على اختلافه وتمايزه. وما تختلف فيه النصوص هو أهم مما تشترك به. لأن ما يختلف فيه النص عن سواه هو الذي يمنحه هويته ويخلع عليه اسمه وصفته. بكلام أصرح إن تصنيف نص أو أثر من الآثار الفكرية أو الأدبية أو الفنية تحت كلي من الكليات هو إهدار لكينونته، لأن كينونة الشيء هي فرادته التي لا تتكرر. إنها حدثيته التي لا تعود، أو حداثته التي بها يفرض نفسه ويولد حقيقته. نعم نحن لا نعلم إلّا بالكلي والضروري القابل للتعميم والنقل. ولكننا لا نفكر إلّا بما يحدث ويتفرد ويشكل ذروة من ذرى الحقيقة. فالنص الكنطي، مثلاً، لا تكمن أهميته في ما يمكن أن يجمع بينه وبين النصوص السابقة له أو المعاصرة أو اللاحقة. وإنما تكمن في أحديته التي لا يشاركه فيها نص سواه، أعني في كونه تجربة فريدة لا يمكن تعميمها، في كونه أثراً فذاً نعجز عن تكراره، ولا نملك إزاءه سوى أن نقرأه ونتأوله أو أن نقوم بتفكيكه وإعادة بنائه أو باختراقه وتجاوزه. وهذا شأن كل نص هام، إنه يشكل ذروة في بابه، وكل محاولة لإدراجه في خانة واحدة مع سواه هو محو لفرادته وجهل بالانجاز الذي ينطوي عليه.

من هنا لم أعد أولع بتلك التصنيفات الخادعة المضلّلة التي يخترعها مؤرخو الفكر وفلاسفة التاريخ لتقسيم العقول والثقافات والتراثات. فالبحث عن عقل عربي أو إسلامي أو غربي يصدر في رأيي عن هاجس إيديولوجي أكثر مما يصدر عن هم معرفي. وأنا إذ أقرأ ابن خلدون أو الغزالي أو ابن رشد، فليس لكي أعرف كيف يشتغل العقل الاسلامي، وإنما لكي أفهم عقلي وأغير علاقتي به على نحو يجعلها أكثر معقولية من ذي قبل. فلا هواجس تراثية عندي. المهم أن أتمكن من صياغة قراءاتي للنصوص صياغة مفهومية وأن أكتب تجربتي النقدية بلغة عربية ذوقية.

11 ـ المشاريع المستحيلة

عندما يستعرض حسن حنفي في كتابه: «مقدمة في علم الاستغراب» أصحاب المشاريع الفكرية لدى المثقفين العرب والمسلمين، فإنه لا يذكر من بينهم محمد أركون، مع أن هذا الأخير هو صاحب «مشروع عام» ضخم وواسع يرمي إلى «إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الاسلامي والفكر العربي» (إسلام، ص 174)، شأنه بذلك شأن نظرائه وأنداده من المفكرين العرب أصحاب المشاريع العريضة والبرامج الشاملة لتحديث الثقافة وتجديد الفكر ونقد العقل...

ومشروع أركون يمتاز على المشاريع الأخرى بكونه مشروعاً جذرياً يطال بالنقد والتفكيك الأصول والفروع، المرحلة التأسيسية والمراحل التي تلتها، الخطابات القديمة والخطاب المعاصر. وهو مشروع ينفتح على الثقافة الشعبية وعلى التراث الشفهي، كما ينفتح على التراثات السابقة على التراث الاسلامي سواء لدى عرب الجاهلية أو لدى الشعوب التي جرى تعريبها أو أسلمتها، كالتراث البربري الذي ينتمي إليه أركون ولا ينسى تذكيرنا بما مارسته الحضارات المختلفة من رومانية وعربية وغربية حديثة على هذا التراث من عمليات الحذف والاستبعاد.

هكذا فإن أركون يحاول الدخول إلى مناطق يستبعدها المثقفون العرب والمسلمون من دائرة البحث والنقد، بسبب عنصريتهم القومية أو مركزيتهم الاسلامية أو نرجسيتهم الثقافية. وهي منازع تجعل الواحد منهم يعتقد أن الثقافة العربية محت ما سواها من الثقافات وأن الاسلام اجتث ما قبله من العقائد والتراثات والولاءات.

إن أركون هو الأجرأ على هذا الصعيد. فهو يحاول نبش المراحل السابقة على التعريب والأسلمة، لإعادة الاعتبار إلى الثقافات المحلية التي سعى التراث الاسلامي إلى حذفها تحت راية المقدَّس وباسم الدين الحق أو الاسلام الصحيح، أو التي يسعى المثقفون العرب المحدثون حذفها باسم العروبة والقومية. بذلك يفضح أركون ما ينطوي عليه التأسيس الاسلامي من عمليات الحذف والتهميش أو القهر والكبت والنسيان... وهذا ينطبق على مشاريع التأسيس على اختلاف منطلقاتها وتوجهاتها، أعني على مشاريع التحديث وبرامج التغيير والدعوات إلى التنوير والتحرير. كلها برامج ودعوات تزعم فتح صفحات جديدة ناصعة ومشرقة باسم الحقيقة والحرية والعدالة والعقلانية، فيما هي تقوم على الحجب والاقصاء، وتنتج التفاوت واللاتكافؤ، وتمارس الاستبداد والعنصرية، وتضرب في الطوبى واللامعقول...

وأنا أريد الدخول على المشروع الأركوني من المدخل نفسه، أعني انطلاقاً من نقده

لمشاريع التأسيس، لكي أسأله عن مصداقية مشروعه العريض الرامي إلى النقد الجذري والتغيير الشامل والتحرير الكلي. إني أسأل حقاً: هل بإمكان فرد أن يقوم بمسح شامل للثقافة العربية الاسلامية؟ هل بإمكان كاتب واحد أياً كانت مواهبه وكفاءاته أن يقوم بمفرده بإعادة كتابة تاريخ الاسلام عبر حلقاته الطويلة؟ بتساؤل أصرح: هل بوسع أركون أن يُدخل الاسلام وأهله في إطار الحداثة العقلية على ما يصف مشروعه؟ (مواقف 59\60، ص 23).

في الواقع نحن إزاء مطمح يشترك فيه أركون مع المثقفين العرب الداعين إلى إحداث تغيير جذري في المجتمعات العربية يطال كل شيء، الأفكار والعقليات، المؤسسات والتشريعات، الحقوق والممارسات... إنه مطمح يتغذى من الوهم الذي يزيّن للمثقف أن بإمكانه القبض على الحقيقة والتحكم بمسار التاريخ لإحداث الانعطافات الجذرية المطلوبة. أقول إنه وهم. أولاً لأن المثقف يُنيط بنفسه دوراً هو من اختصاص أمة بكاملها. ثانياً لأنه لا توجد في الحقيقة تغييرات جذرية وانعطافات حاسمة إلّا في أذهان المثقفين الطوباويين.

وبالعودة إلى التجارب التي يفككها أركون، نجد أن الفكر الاسلامي يدعي أن الاسلام قطع مع ما قبله أي جبّ عقائد الجاهلية بوضع أصول وأحكام جديدة. ولكنا نعرف وكما يبيّن لنا أركون نفسه، أن التراث الاسلامي لا ينقطع كل الانقطاع عما قبله. بالعكس إنه قام بعملية طمس واستبعاد للأطوار السابقة له. وهذا شأن كل المشاريع ذات الطابع الشمولي والجذري. فهي تبدو انقطاعاً كلياً بقدر ما تمارس من حجب لما سبقها. إنها تدعي تأسيسا جديداً بتهميش القديم أو طمسه ومحوه.

إن الشواهد كثيرة. ويمكن لنا أن نستمد من التاريخ الاسلامي أبلغ الأمثلة. ففي الاسلام أعيد إنتاج الولاءات القديمة وعادت العصبيات المقموعة إلى الاشتغال في الإطار الجديد على نحو أسوأ وأعنف، بحيث يمكن القول أنه جرى الانتقام من النبوة ما إن انتهى عهدها. وفي المجتمع الغربي مثالات بليغة أيضاً. فقد شهدنا عودة المقدس وانفجار اللامعقول وتشظي اللغة وبروز العنصرية والحنين إلى العصور الوسطى، بقدر ما ساد خطاب العقلانية والليبرالية والديموقراطية... وأبسط ما يمكن قوله بالنسبة إلينا، نحن العرب، أن مشروع الحداثة الغربي تأسس بطمس أحد مكوّناته وروافده، أعني الرافد العربي الاسلامي.

ولهذا ليست المسألة عندي مسألة تغيير جذري أو شامل، بقدر ما هي مسألة إعادة بناء تنصهر فيها المعطيات القديمة بطريقة جديدة. لسنا إزاء نظام خطي تصاعدي تقدمي. بل

نحن إزاء أنظمة تفاضلية أو تشكيلات تاريخية أو تراكيب جيولوجية، بحيث يمكن القول إن القديم هو شرط إمكان الجديد. وهذا ينطبق على الظاهرة النبوية نفسها. فالكهانة هي شرط إمكان الوحي، كما بيّن نصر حامد أبو زيد في كتابه «مفهوم النص». والاعجاز اللغوي البياني هو ذروة الفصاحة الجاهلية. من هنا أذهب إلى أن القرآن هو انقطاع عن الجاهلية بقدر ما هو استمرار لها. إنه ينقطع عن بعض التصورات العقائدية ويلغي بعض الأحكام التشريعية. ولكنه استمرار للجاهلية من الناحية البيانية والجمالية. هكذا يخفي الخطاب ذاته. وهذه لعبته. طبعاً نحن إزاء نص فريد مدهش شأن كل النصوص الهامة وإن تفاوتت تأثيراتها. لكل نص ميزته وخصوصيته. لكل نص فرداته التي تجعل من المستحيل تكراره أو نسخه. وهذا هو معنى الاعجاز. إنه العجز عن تكرار النصوص وتقليدها سواء تعلق الأمر بنص نبوي أو شعري أو فلسفي. وحده النص العلمي المحض المكتوب بلغة المعادلات والدالات يقبل التعميم والتكرار. أما النصوص الأدبية بالمعنى الأعم للكلمة، فهي تُستعاد وتُقرأ بقدر ما تتيح قراءات تختلف عنها أو تخرج عليها.

أياً يكن الأمر فأنا لا أوثر استخدام كلمة «قطيعة» في قراءة العلاقة بين النصوص. إنني أقف مع دريدا لأقول: المسألة تتعلق بنوع من الترميم أو التطعيم أو الزحزحة أو النسخ أو القلب... طبعاً هناك تغييرات لا تنفك تحدث، ولكنها تطال فقط وجهاً أو مستوى أو صعيداً أو قطاعاً أو بُعداً من الأبعاد، أما الانقطاعات الجذرية فهي وهم وخداع. كل تغيير جذري مزعوم له هوامشه ورواسبه أو ضحاياه. وكل تغيير شامل له هيمنته وتسلطه وقهره. من هنا لا مشروعية عندي للحديث عن المشاريع الضخمة والاستراتيجيات الشاملة أكانت سياسية أم معرفية.

12 - وهم الحقيقة الساطعة

الخطاب ليس بياناً بالحقيقة بقدر ما هو ساحة للتباين كما يبيّن نقد الخطاب. والخطاب الأركوني يشهد بذاته على مصداقية هذا النقد. فهو حيّز للتباين والتعارض. إنه ليس خطاباً محكماً، بل هو مقول تخترقه الاشكالات وكلام لا يخلو من المفارقات. ومن أبرز هذه المفارقات أن أركون يعتبر مشروعه الفكري «استراتيجية معرفية للفتح والتحرير»، بقصد «فتح العقليات المغلقة وتحريرها» (الفكر الاسلامي، ص 20).

ووجه المفارقة أنه لا استراتيجة إلّا ولها مرماها السلطوي. ولا تشذ الاستراتيجة المعرفية عن ذلك، فهي تحرِّر أو بالأحرى تعد بالتحرير من وجه، لكي تقبض على الأمور من وجه آخر. وعلى كل حال مما له دلالته أن أركون يستخدم مفهوم «القبض» لوصف عمله الفكري. فهو يقول لنا بأن محاولاته ترمي إلى «القبض على الصيغة النموذجية» التي

قدمها الاسلام للعالم والتي مارست دورها طيلة أربعة عشر قرناً بصفتها «نموذجاً أعلى للعمل التاريخي في مجتمعات عديدة» (إسلام، ص 189). ولا ريب أننا هنا إزاء مفهوم تقليدي للحقيقة، لأن مفهوم «القبض» يعني أن الحقيقة توجد كمعطى جاهز مكوّن سلفاً، أي بصورة منفصلة عن إجراءاتها ونظام إنتاجها. يكتب أركون بخصوص مشروعه الرامي إلى إعادة كتابة تاريخ الإسلام: «عندئذ تنكشف الصورة على حقيقتها وبكل وجوهها وأبعادها... عندئذ تبدو الحقيقة التاريخية بكليتها وعلى حقيقتها. تبدو واضحة ساطعة كالشمس في عزّ النهار. ويبتدىء زمن التحرير الكبير» (إسلام ، ص 175).

إذن يتعلق الأمر هنا بوجود حقيقة كلية حقيقية ينبغي اكتشافها والقبض عليها. هذا هو معنى الحقيقة بكليتها وعلى حقيقتها، بكل وجوهها وأبعادها، إذا أردنا أن نعرف مآل ما نقول. ومفهوم الحقيقة الكلية ينتمي إلى الرؤية الماورائية الكلاسيكية التي لا يتوقف أركون عن نقدها بنفسه أو على لسان مترجمه. إنه مزعم لاهوتي لا يصمد أمام النقد. وأعني بالنقد نقد الحقيقة الذي يبيّن أن الحقيقة هي أقل حقيقيةً مما نحسب، أي أقل شمولية وأقل وضوحاً وسطوعاً. هذا هو معنى «الحقيقة التاريخية»: ليست الحقيقة شيئاً نقبض عليه، وإنما هي حدث يُعاد إنتاجه وتداوله في النصوص والمؤسسات، أي لا توجد بذاتها بقدر ما توجد في الروايات والخطابات.

ولهذا لا خطاب يقبض على الحقيقة. بل كل خطاب ينتج معناه ويشكل حقيقته. وهذا شأن الخطاب الأركوني، فهو كسواه من الخطابات التي تزعم كتابة التاريخ أو تجديد كتابته، أعجز من أن يوقفنا على الحقيقة الساطعة الواضحة وضوح الشمس. وأنا لا أنقض أركون بذلك. بالعكس إني أولي لخطابه أهميته. ذلك أنه ليس هناك أسهل من نقض الخطاب الذي يدعي صاحبه امتلاك الحقيقة. فأهمية الخطاب في كونه يتكلم على الحقيقة بطريقة إشكالية وعلى نحو لا يُستنفد. أهميته في أنه يتيح لنا أن نقرأه لكي نصوغ حقيقتنا ونستكشف علاقة جديدة بالكائن والحقيقة. هكذا أقرأ خطاب أركون: إني أنطلق منه لكي أتكلم على الحقيقة بكلام مختلف.

13 ـ أسطورة التحرير الكبير

مرة أخرى أقول إن الخطاب يقع أسير إشكالاته. فأركون لا يتوقف عن نقد أصحاب العقائد النضالية والادلوجات الكفاحية التحريرية. ومع ذلك فهو يتعامل مع مشروعه الفكري كأداة نضالية تحريرية. إنه يعِدنا بأن زمن «التحرير الكبير» يبدأ عندما يُنفذ برنامجه المقترح لإعادة كتابة تاريخ الإسلام. بل هو يدّعي أن مشروعه وحده القادر على إدخال المجتمعات الإسلامية في فضاء الحداثة والعصر.

لاشك أننا هنا إزاء مزعم أسطوري سحري هو الذي يُجيز لفرد التصريح بأنه يملك مشروعاً لتحديث عالم متعدد كالعالم الإسلامي أو تراث ضخم كالتراث العربي. إنه وهم من الأوهام التي يتغذى منها طموح المثقفين الذين يعتقدون بأن الأفكار تسيّر العالم وبأنهم قادرون على قود البشر نحو دروب الحرية والسعادة.

والمثقفون يفوقون البشر العاديين في هذا الخصوص. صحيح أن الإنسان العادي الذي لا ينتمي إلى فئة المثقفين أولا يُعد في طبقة المتعلمين، يصدر في فكره وسلوكه عن تصورات غَيبية ماورائية ويتعامل مع كثير من الظواهر بطريقة أسطورية سحرية. ولكن المثقفين لهم بدورهم أوهامهم الماورائية وتعاملاتهم السحرية مع الأشياء والأحداث والأفكار. إنهم أسيروا أوهام كثيرة: وهم القطيعة الجذرية، وهم المراجعة الشاملة، وهم التحرير الكبير، وهم القبض على الحقيقة الساطعة، فضلاً عن أوهام التأسيس والافتتاح والنهاية، وسواها من المفاهيم الشغالة في خطاب الحداثة.

لقد اعتاد المثقف الحداثي على إطلاق أقوال وشعارات مشبعة بلغة المجاز. مثالات ذلك: ديكارت افتتح الحداثة العقلية، كنط أسس فضاء العلمانية، نيتشه دمّر الصروح الفلسفية الماورائية، ناهيك بحديث النهايات، نهاية السياسة، ونهاية التاريخ، وكلها أدوات مفهومية توظف تصورات واستعارات تراكمت وتكثفت حتى غدت عادات فكرية متأصلة وبداهات راسخة لا يطالها النقد والفحص. هذه الأدوات تشتغل بشكل مضاعف في خطاب المثقف العربي الذي يرى إلى نفسه بصفته حارس الحقيقة أو عقل الأمة أو محرر المجتمع من قيوده وأغلاله.

وفي رأيي إنّ أركون يقع في المطب. إنه يبني أوهاماً كبيرة على مشروعه الثقافي التحديثي، شأنه بذلك شأن أصحاب المشاريع الشاملة من المثقفين العرب أو المسلمين. وكل واحد منهم يرى أن مشروعه هو الأكثر شمولية وجذرية والأكثر قابلية للتحقيق. كل واحد يتصور أنه القابض على الحقيقة التي بها يخرج المسلمون من عقلية القرون الوسطى إلى عقلانية الحداثة. كل واحد يعتقد أن مشروعه يؤول، في حال الأخذ به، إلى تبديل الحياة العربية بكل وجوهها. وكلها أوهام زرعتها في العقول الحداثة والأنوار وعقيدة التقدم فضلاً عن عقيدة الكفاح والتحرير لدى المثقفين والدعاة الذين ينتمون إلى خارج المساحة الثقافية الغربية. إنها برامج ومشاريع لم تعد تصمد أمام النقد، فضلاً عن أن التجارب تشهد ضدها. فالنقد الحفري التفكيكي يكشف ما تنطوي عليه مقولات التغيير الجذري والانقطاع الحاسم والتحرير الشامل من الزيف والبطلان. إنه يفضح أساطير الحداثة وأوهامها.

ينبغي أن نكون أكثر وقائعية وإجرائية في مفاهيمنا للحقيقة والحرية والحداثة، أي أقل طوباوية وأقل قطعاً وحسماً. من هنا ضرورة نقد مقولات الحداثة، وكما تُوظف بشكل خاص في الخطاب العربي لدي دعاة التغيير الشامل والجذري للفكر والثقافة والمجتمع. فالتجارب المختلفة والمتعاقبة تشهد على أننا، ومنذ عصر النهضة، قد عدنا إلى الوراء على غير صعيد.

بالطبع لا أريد أن أحكم بالاعدام على ما أنجز حتى الآن. لا ريب بأن هناك تغيرات كثيرة هائلة. وإنما أحاول قراءة نقدية للمشاريع والأحلام المحبطة. والنقد لا يجعلني أفاضل بين مشروع وآخر. بل يجعلني أكثر تواضعاً، بحيث أتخلى عن تلك المشاريع العريضة التي هي مستحيلة بقدر ما هي خادعة. وينبغي للنقد أن يطال كل الأدوات المفهومية التي نوظفها في بناء مشاريعنا التحديثية، بما في ذلك مفهوم الحداثة ذاته. لقد أصبحت «الحداثة» ملهاة بقدر ما بتنا نستخدم هذه المفردة بطريقة سحرية. فلم يعد يكفي التلفظ بالحداثة أو الانتساب إليها لكي يكتسب الخطابُ مشروعيته والقائل حداثته.

وفي رأيي إن مشكلتنا هي أن نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي لكي نحضر في هذا العالم الحضور القوي الفاعل. مشكلتنا أن نصنع حداثتنا وأن نفرض وجودنا. واليابان تقدّم مثالاً يمكن قراءته. فهي لم تصنع لها حداثة فكرية وفلسفية انطلاقاً من حداثة الغرب وفتوحاته الفلسفية. ومع ذلك فهي صنعت حداثتها كمجتمع منتج فاعل خلاق، وباتت تتصدر العالم في بعض مجالات الانتاج والابتكار. كذلك ليست مشكلتنا في «تحرير الاسلام» من التوظيف الايديولوجي الذي يتعرض له، على ما يصور المشكلة أركون وعلى نحو يذكر بالصادق النيهوم (قراءة، ص 229). فالاسلام بوصفه ديناً هو منظومة ايديولوجية بامتياز. ولعل المطلوب هو العكس، أعني تحرير المسلمين من أسر إسلاماتهم وعقلياتهم الدينية التيولوجية، أقصد تحريرهم من النماذج والقوالب والأطر التي تعطل الفكر وتقمع إرادة المعرفة وتقتل القدرة على الخلق والابتكار. من هنا فإن دعوة أركون لتحرير الدين الاسلامي من الايديولوجيا، مقولة تقوض نفسها بنفسها. إنها عبارة تشهد بذاتها على ايديولوجيتها.

14 ـ المبشّر والمفكر

لا يتصرف أركون دوماً بوصفه مفكراً هدفه البحث والاستقصاء. بل هو ينخرط أصلاً في موقف ايديولوجي ذي هاجس تبشيري، كدعوته إلى تحرير الاسلام وأهله من الاستخدامات الايديولوجية، أو وَعْدِه للمسلمين بأن زمن التحرير الكبير يبدأ عندما يشرعون بإعادة كتابة التاريخ التي يدعو إليها. هكذا هو يتصرف بوصفه منقذاً محرراً، مما يحول

فكره إلى نوع من ايديولوجيا للخلاص. ولا عجب فالمثقف الحداثي، وأقصد به المثقف العربي بنوع خاص، يتعامل مع ذاته بوصفه صاحب مهمة نبوية رسولية، هي تحرير الأمة من الجهل والفقر والظلم والتخلف... ولكن هذه المهمة بدت دوماً مستحيلة، ولهذا تُرجمت غالباً بصورة معكوسة أو على نحو مدمّر، ما جعل المثقف العربي مصاباً دوماً بالاحباط واليأس.

وإذا كنتُ قرأت مشروع أركون من خلال ثنائية العارض والمنتج، فإنني أقرأه الآن من خلال ثنائية أخرى هي ثنائية المبشر والمفكر. والحق أن أركون يبدو لي مبشراً بقدر ما هو مفكر. والمبشر يطغى على المفكر في أحيان كثيرة. إذ يخيل لي أنه يكرر نفس المعزوفة الفكرية أو نفس الكليشهات المعرفية على طريقة الدعاة والمنظرين، أعني نفس الدعوة إلى التحرر من العقليات والرؤى والمناهج التقليدية للدخول في فضاء العصر والحداثة.

وللتبشير عند أركون وجهان: أولهما الدعوة إلى الأخذ بمنجزات الحداثة وفتوحاتها. والثانية هي الدعوة إلى «نشر الفكر العلمي» في الأقطار العربية والاسلامية. هذه الدعوة المزدوجة تبدو لي مهمة ايديولوجية، أو على الأقل هي توظف توظيفاً إيديولوجياً. وهي ذات الدعوة التي دعا إليها المثقفون في القرن الماضي. ونحن نعلم أن أكبر دعوة لنشر الفكر العلمي هي دعوى الماركسيين الذين حوّلوا العلم بدعواتهم وفي خطاباتهم إلى عقيدة ومحض ايديولوجيا. ولا يشذ الأصوليون. فهم أيضاً من دعاة الأخذ بالعلم والاعتماد عليه، لأنهم لا يرون تناقضاً بين الدين والعلم. وهم على حق في ذلك. فالاسلام تحول على يد الفقهاء إلى أنساق علمية وخطابات استدلالية. ولكن العلم لا يفكر بحسب ما يؤثر عن هيدغر. ويجد هذا القول مصداقيته في كون أغلب المنخرطين في الحركات الاسلامية الأصولية هم خريجو الأقسام والفروع العلمية من المعاهد والجامعات.

أياً يكن، إن الدعوة إلى نشر الفكر العلمي هي مهمة إيديولوجية وظيفتها قولبة العقول ونمذجة التصرفات وسلب الإردات. أما النشاط الفكري وأعني به النشاط الفلسفي بنوع خاص، فهو فاعلية نقدية هدفها أن يصنع المرء نفسه كذات قادرة على التفكير بحرية، وذلك بوضع كل العقائد والدعوات والادلوجات على محك التساؤل والفحص.

من هنا أرى أن خطاب أركون يخترقه التعارض: هناك من جهة نزعة ايديولوجية هدفها التبشير والتحريض للتأثير على المثقفين وتعبئة جيش من الاختصاصيين يعملون في ورشة أركون المعرفية وينخرطون في استراتيجيته التحريرية. مقابل هذه النزعة هناك المفكر الناقد المنقب الذي يفتح الاضبارات ويخرق الممنوعات ويحفر في طبقات الخطابات. والفكر

المنقب الذي يفتح الاضبارات ويخرق الممنوعات ويحفر في طبقات الخطابات. والفكر النقدي هو ضد التعليم والتبشير، وإن كان لا يستقيم من دونهما. إن النقد هو نقد التعليم أساساً. لأن التعليم يحتاج إلى من يقول: أنا أقلد، لا إلى من يقول أنا أفكر. من هنا وُقوفي موقفاً نقدياً من الجانب الايديولوجي التبشيري والخلاصي الأخروي، في مشروع أركون الفكري.

قد يُقال إن مآل الفكر أن ينتشر ويُعْلم أو يُعَلّم. وأُجيب على ذلك بأننا هنا إزاء إشكال فكري لا فكاك منه على ما يبدو: فالمفكر يفكر بخلاف أو ضد أناس ليعلّم آخرين، ويسعى إلى التحرر من نصوص ليفرض نصه ويتسلط بمعرفته. قد يُقال من جهة ثانية إن مشروع أركون لم يكتمل ولم ينتشر بعد حتى يصبح مادة للنقد والدرس. أجيب على ذلك بأن الدرس الذي استخلصه من النقد الأركوني للتراث العربي وللعقل الإسلامي، هو أن المشاريع الثقافية والعقائدية تتأسس في النهاية على المنع والكبت والحجب وتمارس آلياتها في التهميش والنبذ والاستبعاد. من هنا فأنا أنتقد مشروع أركون بقدر ما أفيد منه، وأفكر بخلافه أو ضده بقدر ما أفكر فيما لم يفكر فيه انطلاقاً مما فكر به. قد يُعترض أخيراً على نقدي من الأساس، بالتشكيك بجدوى قراتي لأركون ومصداقيتها. أترك الجواب مفتوحاً. أولاً لأنني لا أدعي أنني قرأت كل ما كتبه أركون. ثانياً، لأن النقد هو أعجز من أن ينقض نصاً أو يثبته. ثالثاً، لأن النص هو دوماً أكثر مما يقوله. وأخيراً لأن قراءتي تملك مصداقيتها بقدر ما يفرض نصي حقيقته ويكون له أثره وسلطته أو متعته.

15 ـ أركون وهاشم صالح

أنهي كلامي كما بدأت معترفاً بما يستحق عليّ من دين المعنى. والفضل هذه المرة للدكتور هاشم صالح الذي لا يمكن القفز عنه عند الحديث عن أركون ومشروعه الفكري. فالرجلان متضامنان متعاونان في العمل على «إحياء الاجتهاد في الفكر الاسلامي المعاصر». وإذا كان أركون هو صاحب المشروع، فإن لهاشم صالح الفضل الكبير في تعريبه والتعريف به. وقد حقّق معرّب أركون إنجازاً على هذا الصعيد. وسأكرر نفسي إذا قلت بأن صالح نجح بامتياز في تطويع العربية وجعلها تتسع لأحدث الأدوات الفكرية والأجهزة المفهومية، مسهماً بذلك في إثراء اللغة وتحديث الفكر معاً.

وأنا أعترف بأنني أفدت فائدة جُلّى من ترجمات هاشم صالح الممتازة ومن شروحه المهمة على النص الأركوني. كما أنني أفيد على صعيد آخر من مباحثه ومقالاته. فهو ليس مجرد ناقل أو شارح، وإنما هو كاتب وباحث له دراساته المنثورة هنا وهنالك.

وإذا كنت قد انتقدته بقسوة أحياناً، فانطلاقاً من الهمّ الأصلي الذي أشاطره فيه، وهو

التدرب على ممارسة فكر عقلاني نقدي متحرر من المسبقات والتحكمات، من أية جهة أتت. وهذا النقد لا يقلّل من أهمية ما يكتبه. فهو على الأقل يعرض المعارف الحديثة بشكل جيد. وليس هذا بالأمر اليسير. فالتفكير هو في وجه من وجوهه نظام جديد لعرض الأفكار.

ولكن هاشم صالح يأخذه الحماس إلى التجديد وتستبد به أحلام التحديث، شأنه بذلك شأن أركون، فيقع في الغُلو والشطح ويتوهم أن تحديث العالم الاسلامي يتوقف على ما يتخيله المثقفون من البرامج والمشاريع. وبالاجمال يبدو لي أن معرب أركون وشارحه يتصرف كداعية. ولهذا فإن الخطاب يتحول عنده إلى ضرب من التبشير العقائدي بالحداثة. ولكن الدعوات تتم في النهاية على حساب الفكر. لأن مآل الدعوة هو تشكيل استراتيجية معرفية ترمي إلى برمجة العقول وتطويع الأجساد.

وفي رأيي إن هاشم صالح يتحرر من قيوده، أعني يمارس فكره بصورة حية فاعلية، إذا تحرر من هواجسه التحديثية وهمومه التراثية. فالهمّ الأصلي هو معرفة الكائن الحادث. إنه محاولة استخراج المعرفة الحية من المعرفة الميتة. والمعرفة لا تحررنا من ذواتنا، إذ التحرر من الذات وهم ذاتي. الأحرى القول، وكما يعرف صالح، إن المعرفة هي ثمرة الاشتغال على ذواتنا وتراثاتنا بغية تحويلها وتشكيل هوية مغايرة فاعلة خلاقة. بذلك نصنع حداثتنا ونفرض وجودنا. أقول نصنع حداثتنا، لأن الحداثة ليس «إطاراً» جاهزاً ندخل فيه أو يُعمل على إدخالنا فيه كما يظن أركون. إنها بالعكس عالم نسهم في خلقه وتشكيله. فلنغير إذن طريقة تفكيرنا، لأننا لن نصبح من أهل الحداثة ما دمنا نفهم الحداثة بطريقة مقلوبة.

أخلص إلى القول بأن المفكر العربي يخرج من عنق الزجاجة، أي يفكر بطريقة مجدية فاعلة، عندما يتناسى أنه مفكر عربي، ويتعامل مع نفسه كمفكر وحسب. مفكر همّه الأول أن يفهم ويعرف، أن يستقصي ويستكشف. أقول مرة أخرى إن هذا الأمر يتحقق بالاشتغال على الذات والفكر، تصفية واختزالاً، أو تفكيكاً وتحويلاً، بغية اختراق الركام العقائدي والايديولوجي والتحرر من المنازع العرقية والهواجس التراثية. بذلك يستعيد المفكر، أياً كان نسبه وانتماؤه، كينونته، فينفتح على العالم ويعترف بالحقائق ويقرأ تجربته بوصفها علاقة بالوجود والحقيقة. عندها يقرأ الأشياء بعين جديدة بعد أن كان يقرأها بعين تقليدية، ويفكر بما كان يمتنع على التفكير، أي يفكر بالأمور القديمة إياها بطريقة جديدة خارقة مدهشة.

المعنى بين ليله وإشراقه(*)
قراءة نقدية في نص لصلاح ستيتيه

1 ـ الثناء والتقدير

شعرت وأنا أقرأ «ليل المعنى» أن حافزاً يدفعني إلى الكتابة عنه أو حوله أو انطلاقاً منه. وأعترف أنني استمتعت بقراءته، جذبني إليه انسياب العرض وسلاسة الحوار وحلاوة الحديث وفتنة الكلام الجميل الذي ينطوي عليه. إنه حقاً حوار يغري ويمتع. فصلاح ستيتيّة يتقن اللعبة جيداً. إنه يأسرنا في هذا الحوار النص، بلطافة معانيه وومضات فكره وأصالة آرائه، كما يتجلّى ذلك عبر تناوله للعديد من الموضوعات والقضايا، التي استصوبتُ كلامه عليها واستحسنته، كاللغة والشعر والثقافة والأصالة والهجرة والحديقة والمرأة والحياة والموت والإنسان... والوجود.

فنحن نقف في «ليل المعنى» على إشارات والتماعات عبّر عنها ستيتيه بكلام هو من أبلغ الكلام وأجمله. كإشاراته إلى «أن الكون مليء بالشعر»؛ أو تعريفه للغة بوصفها «حاملة العالم... والرابط بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والمعنى، وبين الإنسان والمبنى»، ويعني به المبنى الأكبر الذي هو الحضارة؛ أو تمييزه بين الواقع الاستعمالي للشيء وواقعه الجمالي؛ أو حديثه عن الشاعر الذي «يستمع إلى حديث الأشياء»؛ أو قوله «إن الإنسان أكبر من ذاته لأنه ينطوي على أشياء يجهل انطواءه عليها»؛ أو رؤيته إلى المرأة «كجسد لغوي»؛ أو إدراكه وهو في غربته «بأنه من الصعب أن يصبح المرء صنواً للآخرين إذا هو لم ينجح باجتراح شيء يعجز الآخرون عن الإتيان بمثله»؛ أو اعتباره أسراره «قريبة جداً منه، وبعيدة جداً عنه»؛ أو تفسيره للشعر بوصفه «حلماً يقظاً أو قنديلاً غامضاً»؛ أو قراءته للرقم الذي يمثله عنوان «ألف ليلة وليلة» بوصفه إشارة «إلى معادلة الانغلاق / الانفتاح التي تميز الرؤية الاسلامية». وأشير هنا بشكل خاص إلى تحليل ستيتيه للحديقة، من وجهة

(*) نقد لكتاب الشاعر صلاح ستتيه: «ليل المعنى». وهو عبارة عن حوار طويل أجراه معه الروائي جواد صيدواي.

النظر العربية / الاسلامية، وكنتُ قد استمعت إلى شيء منه في ندوة من ندواته. إنه تحليل جديد مدهش. والحق أن صلاح ستيتيه مثقف كبير، وكاتب مجدد، ومحدّث يُجيد الحديث (وهو الدبلوماسي)، ناهيك بكونه شاعراً بارزاً باللغة الفرنسية، كما شهد له بذلك المشاهير من شعراء فرنسا، إن لم نقل فحولهم. ولعل عصر الفحولة في الشعر قد ولّى، إذ نحن لا نشهد الآن في دنيا الشعر، وفي عالم الكتابة عموماً، تمركزاً واستقطاباً، بقدر ما نشهد تبعثراً وتشظيّاً. •

2 ـ الاختلاف والتعارض

وأنا، إذ أُبدي إعجابي بكتاب «ليل المعنى»، وأوافق ستيتيه على الكثير من الآراء التي أفضى بها في حديثه إلى الروائي جواد صيداوي، فلا أُخفي في الوقت نفسه، بأني أتمرأى في لغته ورؤيته، وأجد أحياناً، فيما يقوله، شاهداً يشهد لي. وهذا شيء يفرحني. فنحن، فضلاً عن كوننا ننتمي إلى شجرة معرفية واحدة، هي شجرة الثقافة العربية الاسلامية، إنما نبحث عن معنىً لنا، ونستنبت بعض أفكارنا في حقل معرفي واحد، أعني به الحقل الصوفي العرفاني الذي نرجع إليه، نستعيد نصوص أقطابه وأئمته، لنعيد استكشافه وقراءة واقعنا من خلاله. ومع ذلك فإن قراءتي «لليل المعنى» قد أثارت عندي ملاحظات وردوداً، وحفزتني إلى قول كلام يختلف أو يتعارض مع ما جاء في حديث الشاعر أو في أسئلة المحاور. فنحن نجتمع لمعانٍ ونفترق لمعانٍ، كما قال ابن عربي. والمعنى لا يتقوّم بهويته وأُحاديته. وإنما هو اختلافاته واحتمالاته أو ظلاله وتلاوينه.

هذا وأنا لا أتطرق في حديثي إلى قيمة الحوار، صارفاً النظر عن تقييم الطريقة التي أدار بها جواد صيدواي حواره مع الشاعر، وعن مقدرته على الاستنطاق، وإن كنتُ أعتقد أن كل استنطاق هو ثمرة طرفين: المستنطق المحاور، والمستنطق المحاور أي من يتوجه إليه السؤال. ولهذا، فأنا، إذ أتحدث عن هذا الكتاب، إنما أنطلق مما جاء فيه بجزئيه، كلام المحاور ونص الشاعر، متناولاً بعض ما لم يتناوله غيري في الحديث عنه، أو أتناوله على نحو مغاير.

3 ـ الفرنسية موطناً

وأبدأ، وإن تأخرتُ، بما بدأ به جواد صيدواي في حواره مع صلاح ستيتيّه، وهو ما يبدأ به أيضاً، على ما يبدو، كل الذين يحاورونه، أعني السؤال الملغز: لماذا كتب ستيتيّه بالفرنسية لا بالعربية، وهو اللبناني العربي نشأة ولغة. والسؤال غالباً ما يُعلِن، أو يضمر، الأسف لكون هذا الشاعر كتب بلغة غير لغته الأم، بل إن شاعرنا نفسه يُعرِب عن

الأسف، «كل الأسف»، لكونه حمل القلم لأول مرة بالفرنسية، عندما يسأله محاوره: كيف بدأ ستيتيّه شاعراً بالفرنسية؟ ولستُ أدري إن كان تأسف ستيتيه صادراً عن الكيان، أم أنه لكثرة السؤال والتأسف، يجد نفسه مُحرجاً، فيُساق من حيث لا يريد إلى التعبير عن أسفه، مع أنه يعي مثل هذا الاستدراك، إذ يرفض تقديم المبررات التي جعلت منه شاعراً بالفرنسية، ولكنه رفض يؤكد ما ينفيه بالذات.

وإني، إذا كنتُ لا أريد أن أتأسف لمثل تلك الأسئلة والأجوبة فإني لا أشعر من جهتي، بأي أسف لكون صلاح ستيتيه قد نبغ بالفرنسية لا بالعربية، بل إني أشكر الصدَف التي جعلت هذا العربيّ المسلم الشرقيّ يكتب شعره بالفرنسية، خاصة وأننا لا نشكو من قلة الشعراء في عالمنا العربي، مع تقديرنا لكل الشعراء؛ ففي كل قطر من أقطار العرب عشرات من الشعراء البارزين، ناهيك بغير البارزين، ما يعني أن هناك مئاتٍ من الشعراء ينظمون شعرهم بالعربية؛ فضلاً عن أن نبوغ شاعر بلغة أجنبية، لا يعني أنه كان سيصبح بالضرورة شاعراً بلغته الأم. ولهذا ليس موضعاً للتأسف عندي، أن يكتب عربيّ الشعر بالفرنسية، فكيف إذا أجاد وأبدع. بل إني أعد ذلك صدفة جميلة نتج عنها ولادة شاعر. إنه زواج أنجب لنا كل هذا التفاعل الدلالي والتلألؤ اللغوي الذي يمتاز به شعر ستيتيه. صحيح أن لكل شاعر ميزته وفرادته، أياً كانت اللغة التي يكتب بها. ولكن تجربة ستيتيه الشعرية مع اللغة الفرنسية هي خيمياء قد أصابت. والدليل أن شاعرنا قد تمكن من أن يصهر في نصه، أقصد في مختبره الشعري، عناصر ثقافية ولغوية وجمالية يستحيل صهرها، إلّا على من أُوتي سر الصنع والخلق. والناتج عن ذلك هو تصنيع المعنى وإعادة إنتاجه، سواءً بترجمته أو صرفه أو رصفه أو تلوينه أو ترميمه أو قلبه أو زحزحته أو إخراجه من ليله بحسب التعبير الذي يؤثره شاعرنا.

وأياً يكن الأمر، فلقد تجلّت شاعرية ستيتيه بالفرنسية، ولربما لم يكن له أن ينبغ إلّا بهذه اللغة التي لها فضلٌ عليه. وأنا لا أرى أن هناك ما يدعو للكلام على «ذنب» يتحمل جريرته والد الشاعر والآخرون، بسبب كتابته بها. هل يشعر الشاعر بوجع داخلي، ويُعاني من الإحساس بالتمزق والاغتراب، لكونه عبّر بغير لغته الأم؟ إن الجواب على ذلك يقدّمه لنا الشاعر نفسه، وهو الذي يرى مع غيره من الشعراء، بأن الشعر العظيم يصدر عن الجراحات العميقة. فكل شاعر يستبطن «فجوة عاطفية»، كما يقول ستيتيه. وأما التمزق والاغتراب والاستلاب فإنها سمات للشعر الحديث والمعاصر. ولا يشذ الشعراء العرب عن ذلك. فهم يغنّون جراحهم، ويعبرّون عن إحساسهم بالاستلاب، ويفصحون عما يعتوِر كينونتهم من الشقاق والتعارض.

4 ـ سر الشاعر

وإذا كان لي، بعد هذا، أن أتطرق إلى الظروف التي جعلت ستيتيه يكتب بالفرنسية، فإني لا أرى أن شاعرنا قد كتب بها لأنه كان ضعيفاً بالعربية، أو غير بارع بها. فنطقه بالفرنسية إلهامٌ من إلهاماته، وسر من أسراره. ولا يعني اختياره لهذه اللغة أنه كان ضعيفاً بلغته الأم. فإني، بحسب ما أقرأ له وأسمع أحاديثه، أراه يتقن العربية، إذ هو يستعملها استعمالاً لا يخلو من رهافة وشفافية. ولا غرابة في ذلك. فالعربية هي لغته الأم، وهي التي افتتحتْ وعيه لذاته وللعالم. بل إن حساسيته الشعرية قد تفتّحت على سماع الشعر العربي يُلقيه بعض الشعراء الذين كانوا يجتمعون في منزل والده؛ إذ كان، على ما يروي لنا، وهو بعد طفل يستمع عند إلقاء القصائد إلى كلام منغّم جميل يدهشه ويقع منه موقع السحر، دون أن يفقه معناه. ولا عجب أيضاً فالشعر، على ما يقول لنا الشاعر هو، قبل كل شيء كلمات تنبجس، ثم يأتي الشرح والإيضاح فيما بعد. وكانت هذه التجربة بدايته الشعرية. أعني بداية حبه للاستعمال الجمالي للغة. صحيح أن ستيتيه حاول، أول ما حاول، شعراً بالفرنسية، ثم تمرس على الكتابة بها ووقف على أسرارها وأبدع بها. إلّا أني لا أقول، مع ذلك، بأن اتقانه للفرنسية قد تمّ على حساب لغته الأم، بل أقول بأن ستيتيه استبطن العربية بعد أن استوطن الفرنسية. ذلك أن ذاكرته اللغوية الأولى هي ذاكرة عربية، وأكاد أقول ذاكرة قرآنية، كان لها أبلغ الأثر في كتابته للشعر بالفرنسية، كما اعترف شاعرنا في مقابلة أجرتها معه مجلة «المقاصد» البيروتية (العدد ١٥، تموز ١٩٨٣). فعندما سألته محاورته هالة فرحات عن تأثير الكتب الدينية على أدبه، أشار إلى بعض المراجع الدينية التي أثرت في تكوينه الشعري، من ساميّة وغير ساميّة، ولما وصل إلى القرآن أجاب:

«أما بخصوص القرآن الكريم، فإنني اعتبره أسّ الأساسات في تجربتي الشعرية. لقد منحني ولم يزل، قوة التعبير وكثافته. منحني كيف يكون الإختزال للوصول إلى أقوى المعاني. ولا أُخفيك أن السور الصغيرة تفعل فيَّ فعل الصاعقة. فهي على قصرها وسرعتها تحمل أعمق الترسّلات وأبلغها. وقد تولّعت بها حتى أخذ شعري يتجلّى بالطوابع الرمزية الروحانية... لو أخذنا قول تعالى: ﴿ألهاكمْ التكاثر حتى زرتمْ المقابر﴾، فنجد أنها تتألف من خمسة ألفاظ تشي بمعنى فلسفة الكائن والكون... آه ماذا أتكلم عن القرآن الكريم... إنه كتاب فوق اللغات جميعاً».

فإذا كان الأمر كذلك، وكان النص القرآني مرجعاً أساسياً، بل الأساس الذي منح ستيتيه أسرار كتابة الشعر بالفرنسية، فمعنى ذلك أن شاعرنا يتقن العربية جيداً، ويقف على أسرارها الجمالية. ولهذا صحّ ما يقوله عنه أدونيس: إنه شاعر عربي مسلم يكتب الشعر

بالفرنسية. بل إني أجرؤ على القول بأن ستيتيه، وإن كان الآن أحذق بالفرنسية منه بالعربية، يمتلك القدرة على كتابة الشعر بلغته الأم. أما لماذا بدأ بالفرنسية لا بالعربية، فذلك سره. والشعر سرّ كما يؤكد هو على امتداد صفحات «ليل المعنى». والسؤال الذي لا نملّ من طرحه عليه: لم كتب ستيتيه بالفرنسية؟ هو سؤال لا جواب شافياً عليه. لأنه يتعلق بسر الكائن الذي هو صلاح ستيتيه. ونحن إذ نحاول اكتناه أسرارنا، نقترب منها بقدر ما نبتعد عنها، على ما جاء في قولٍ جميل من أقواله. فالطفولة والحلم والشعر، وهي أسرار يتصل بعضها ببعض، لا يمكن للكلام عليها أن يكتنهها أو يستنفد حقيقتها، لأنها تمثّل من الكلام بدايته ومهده، ولا سبيل إلى بلوغ الكلام الأول، الذي هو موطننا الأول. من هنا ذلك الإحساس الذي لا يفارقنا بالاغتراب عن هذا العالم؛ ومن هنا أيضاً نشعر بأن الرغبة تحدونا أبداً إلى السفر بين العوالم، وإلى الهجرة من خلق إلى خلق آخر.

5 ـ الاصطفاء الشعري

من الملاحظ أن كلمات «طهر» و «طهارة» و«طاهر» تتردّد مراراً على لسان الشاعر والمحاور معاً. فجواد صيداوي يرى أن للشعراء وطناً نقياً، طاهراً طهر الوجود، ويستعمل صفة الطهر في كلامه عليهم، كقوله عن الشاعر الأصيل بأن «هموم شعبه تملأ وجدانه الطاهر». أما ستيتيه فإنه يعتبر أن عالم الشعر هو في حقيقته «عالم الطهارة». وللطهارة عنده طوران. فهناك طهارة أُولى يفقدها الإنسان بإنسلاخه عن بيته الأول، كما تفقد الفتاة البكر عذريتها، ولعلها الفردوس الضائع. وهناك طهارة ثانية يكتسبها المرء تعويضاً له عن الأولى، وهي الأرض الجديدة التي يبني عليها الشاعر عالمه الخاص، البديل عن العالم المشهود. إنها رؤيته للكون والكائنات، ولنقل ملكوته. ولا شك أن لكلمة طهارة مدلولاتٍ مختلفة واستعمالات كثيرة. فهي، عدا كونها استعارة مثقلةً بالمعنى، تمثّل صورةً أصلية من الصور التي يعي من خلالها البشر وجودهم وعالمهم. والحق أن تعبير «الطهارة» تعبير مركزي نجده في كل اللغات وعند جميع الشعوب. وقد ورد على لسان الأنبياء والشعراء، واستعمله الفلاسفة والعلماء. وهو يختزن أبعاداً دلالية أود أن أشير هنا إلى واحد منها هو البُعد الاصطفائي الذي تُوحي به الكلمة. وبالفعل فأنا أستشعر من وراء الكلام على طهارة الشعراء شعوراً بالاصطفاء يتميز به أهل الكتابة، والثقافة عموماً، وأقصد بالتمييز هنا معناه الاجتماعي العنصري، ودليلي على ذلك ردود فعلنا على موت صاحب القلم أو اغتياله. عندها تقوم قائمتنا ونصرخ بأن بحار العالم كلها لا تكفي لتطهير اليد الآثمة الملطخة بالدماء الزكية. بينما تُرتكب مجازر بحق جماعات دون أن يرِفّ لنا جفن. ولا يفسر ذلك سوى اعتقادنا، بوعي منا أو بغير وعي، أن الشاعر هو الأطهر والأفضل. ويقدّم لنا، «ليل

المعنى» شاهداً على ما نقول، هو حديث الشاعر جورج شحادة إلى صلاح ستيتيه عن تساوي الناس أمام الموت. يقول ستيتيه: قال لي جورج شحادة يوماً وكنا نتحدث عن الحياة والموت: إن شكسبير وذاك القصاب في زاوية الشارع، هما في النهاية شخص واحد أمام الموت. وهذا القول ينبني على قول آخر سكت عنه شحادة، ومفاده أن الشاعر والقصاب لا يتساويان، في الحياة والوجود، بمعنى أن حياة الشاعر هي الأطهر والأفضل والأغلى، وأنه أحق بالوجود من سواه. هذا هو فعلاً مآل القول المذكور. ولا شك أن قائله يصدر في قوله عن موقف اصطفائي. فبأي حق يا ترى يكون الشاعر أو الفنان أو الكاتب أو المثقف عموماً، أطهر وأحق من الذي يطهو له طعامه أو يصنع له ثوبه أو قلمه الذي يكتب به؟ هل حقاً نحن أهل الكتابة والثقافة أفضل من سوانا؟ لا شك أن هذا وهم من أوهامنا. فنحن لسنا من طينة غير طينة البشر. ولسنا مختلفين عن رجال السياسة والحرب الذين ننتقدهم ونتحدث عنهم أحياناً بتعالٍ وازدراء. بل نحن من نفس الطينة والقماشة. تشهد على ذلك معاركنا الأدبية التي لا تدور حول التحقق من الحقيقة، بقدر ما تدور حول السلطان والنفوذ، سلطان الكلمة ونفاذ الرأي. مع اعترافي هنا بأن ستيتيه، عندما يعمد إلى نقد الآخرين، فإنه يقتصد في أحكامه، ويتحدث باعتدال وانفتاح، فلا يبخس غيره حقه، ولا يلجأ إلى التهجم والتجريح. وهذه فضيلة يحمد عليها، وسلوك ندر أن نجد مثيلاً له عند أهل النقد، إذ الأكثرون منهم يمارسون نقدهم وكأنهم في ساحة القتال. وبالاجمال، فإن معاركنا الأدبية تفضح ميولنا العدوانية ومنازعنا الفاشية وسلوكنا الاصطفائي النرجسي. وإذا كان في كل إنسان شيء من النرجسية، فأهل القلم هم أكثر الناس نرجسية؛ ومنهم من يتمتع بنرجسية دونها نرجسية نرسيس، وبخاصة الشعراء ألم يقل المتنبي:

وكل ما خلقَ اللّهُ وما لم يخلقِ   محتقرٌ في همّتي كشعرةٍ في مفرقي؟

وهي نرجسية غذّاها تعريف الإنسان لنفسه بوصفه حيواناً ناطقاً عاقلاً. مع أن التجارب والممارسات تبيّن لنا أن الإنسان هو مجرد إمكان للعقل والصواب، كما هو إمكان للحمق والجنون. وأنا أتحدث عن نفسي بالدرجة الأولى. ذلك أنني أشعر بالخجل من نفسي وأفزع منها، عندما أشهد ما يرتكبه نظرائي في الإنسانية من الفظائع والبشاعات. حقاً إن الإنسان قد لا يُساوي جناح بعوضة على ما قال أحد الصوفيين. فلنتواضع، وهذا أضعف الإيمان.

أعود بعد هذا النقد الذي قد يخدش ولا يُعجب، والذي أبتغي من ورائه حمْل النفس على التخفيف من إعجابها بذاتها، لأن من أُعجب بنفسه هلك بإعجابه، كما يُشير

القشيري في لطيفة من لطائفه، أعود لأقول: ليس الشعر عالماً من الطهارة والنقاوة والبراءة، بل هو «اختيار» كما يقول ستيتيه تماماً في تعريف له من تعريفاته الكثيرة للشعر. إنه نشاط إنساني، وحرفة نمارسها. ولكل منا حرفته ولعبته. والأفضل هو الأكثر إجادةً واستقامة. والشعراء هم كبقية الخلق لهم وجههم الآخر، أي لهم نقائصهم وعيوبهم وسيئاتهم، كما لهم مزاياهم وفضائلهم وأفضالهم. صحيح أن الشاعر، باستعماله للكلام استعمالاً جديداً مدهشاً، يوقظنا من سُبات الحياة اليومية، وينتشلنا من الرتابة التي نغرق فيها. فهو يشدّنا بكلماته إلى عالم سرّي عجيب، عالم من السحر والفتنة، حتى لنكاد نشعر ونحن نقرأه أو نصغي إليه، أننا ننتقل معه من عبودية الملك إلى حرية الملكوت. ولكن الإنجاز الشعري لا يرتّب أفضليةً في الحق للشاعر على ما عداه. فكل فرد من الناس له حقيقته وملكوته، وله حق في الحياة والحرية لا يمتاز عليه حقٌ آخر. وكل كائن من الكائنات له حقه وجماله وسره. وأنا أجد نفسي، فيما أقول، منسجماً تمام الانسجام، مع دعوة شاعرنا الإنسان إلى التواضع، وذلك بتعاطفه مع جميع الكائنات والأشياء، صغيرها وكبيرها، مع النملة والعاصفة، مع حبة الرمل والجبل.

6 ـ تعاصر الأزمنة

لامُراء بأن صلاح ستيتيه مثقف واسع الاطلاع، ينتمي بثقافته إلى عصرنا الراهن، تنِمّ بذلك لغته وحساسيته الشعرية وذوقه الجمالي وفضاؤه الفكري. فهو مُلِمّ بالمدارس والاتجاهات الحديثة في اللغة والشعر، وفي النقد والفكر. ويحسن الإفادة من كشوفات الحداثة ويستثمر فتوحاتها في كتاباته وأشعاره. وهو لا ينتمي إلى عالم الحداثة والمعاصرة، لأنه أتقن الفرنسية وكتب بها وأمضى شطراً من حياته بين أهلها. فهناك مقيمون في فرنسا، بل هناك مثقفون فرنسيون، ما زالوا ينتمون بلغاتهم ومناهجهم وأفكارهم إلى ما قبل عصر الحداثة، ولم يفيدوا بشيء من الثورة المعرفية التي شهدتها العلوم، وبخاصة علوم الإنسان في العقود الأخيرة؛ بينما هناك شعراء وكتاب قابعون في أقاصي «الهامش»، ينتمون إلى عصرهم بحساسيتهم ورؤاهم. والانتماء إلى عالم الحداثة ليس ترفاً فكرياً، ولا هو مجال للمباهاة الفارغة. بل دليل على أن أحدنا يشهد على حقائق عصره، ويشارك في صنع ما يحدث ويستجد؛ إنه علامة حضورنا على مسرح هذا العالم. والحداثة هي، بهذا المعنى، تجلٍ لإرادة القوة، ووجه من وجوه القدرة، والمعرفة هي اليوم أهم وجوه القدرة وأخطرها، وأمضى أساليب القوة وأكثرها فعالية. من هنا فأنا لا أفهم بالحداثة مجرد فهم زمني، كما لا أعني بها الانقطاع الكلي عن الماضي. ذلك أن مثل هذا الانقطاع متعذر أصلاً. فنحن محصلة تواريخنا، ونتاج بيئاتنا، وفروع لشجرة أَنسابِنا.

ولا مناص لنا إذن من العودة إلى الماضين، فنحن نبني بهم وعليهم: ننظر في صنائعهم، ونفيد من تجاربهم، ونستعيد أقوالهم، وننقّب في خطاباتهم، ونفكّك أبنيتهم ومؤسساتهم. هكذا نحن نرجع إليهم لكي نتقدم، فالتقدم هو، في وجه من وجوهه، معرفة الاستفادة من القديم. والماضون هم بهذا المعنى معاصرون لنا راهنون، دون أن يعني ذلك أننا نفكر بنفس الطريقة التي فكروا بها، أو نكتب بنفس الأسلوب الذي كتبوا به، أو نستعمل لحل مشاكلنا نفس الحلول التي استعملوها. فإذا كان علينا أن ننخرط في صناعة حياتنا وأن نَحْضُر في العالم، لا بد أن تكون لنا اختباراتنا ومغامراتنا وإنجازاتنا. لا بد أن نتحدث بلغتنا الخاصة، وأن نبتكر أساليبنا ورؤانا، وأن نبني ما يلائمنا من الأنظمة والتشكيلات المادية والمعنوية. باختصار لا بد من لأْم المعنى وإعادة خلق العالم باستمرار.

والذي يقرأ ستيتيه يشعر حقاً بأن الرجل ينخرط، عبر مغامرته الشعرية وسائر كتاباته، في صميم المعركة. فهو يحيا في عصره، ويقيم في زمن هو ما بعد زمنه. يتجلى ذلك في سعيه الدائب إلى تجاوز المعنى، والسَبق على الذات، والتوق إلى المجهول، واصطياد الغرابة، والشهوة إلى الخلق والابتكار، شهوة افتراع ما هو بِكر والاتيان بما هو غير مسبوق من التعابير والتراكيب. وتلك سمات للحداثة في مختلف عهودها وأزمنتها.

ومع ذلك فإن ستيتيه يضرب بجذوره في تربته الأولى، أعني في ثقافته العربية الاسلامية، وبالأخص في جانبها الصوفي والعرفاني. ولا نعجبنّ، فالصوفيّة هي، في اعتقادي، أكثر الحركات حداثةً وراهنية. ولربما كانت أكثر عقلانية مما نظن، أي أوسع فكراً وأرحب معنىً، إلّا إذا نظرنا إليها من منظار ضيّق ومحدود، عندها تبدو شطحات لامعقولة. ولكن لو نظرنا إليها بمنظار أوسع لبَدَتْ لنا إشارات لطيفة وأقوالاً مفهومة معقولة. والحق أن النص الصوفي يمنحنا قدرةً هائلة على الكشف والاضاءة، إذا ما اهتدينا إلى مفاتيحه وأعدنا استكشافه. إذ بالإمكان استعادته لتفسير ظواهر تحتاج إلى تفسير، أو لإنارة مناطق لم تُنَر من قبل، أو لكشف ما هو منكشف ولا نراه. إنه نص تنويري بكل ما للكلمة من معنى. ومن هنا فالحداثة هي، بوجه من وجوهها، قراءة حديثة في نصوص قديمة. فالنصوص ليست مجرد تراث نتباهى به، بقدر ما هي مخزون فكري واحتياط ثقافي لا ينضب. إنها زمن من أزمنتنا لا ينفك يَحْضُر. والزمن لا يُفهم فقط بالمعنى التراكمي التطوري. فهذا مفهوم معين للزمن، ولكنه ليس الوحيد. ثمة مفهوم آخر هو غير تطوري ولا تعاقبي، بل تزامني، إذا جاز القول. وهذا المفهوم الذي نجده عند الصوفية، كما نجده عند هيدغر، يُفيد تداخل الأزمنة وتعاصر الآنات والأطوار. ففي الرؤية الصوفية لا انقطاع بين الأول والآخر، بين الشاهد الذي هو الحاضر وبين الغائب الذي هو

الماضي أو المستقبل. فهذه أزمنةٌ يَؤُول بعضها إلى بعض ويعود واحدها على الآخر. وبهذا يستجمع الإنسان كل أزمنته ويتمتع بأكثر من حضرة. وفي نظر هيدغر أيضاً لا تتعاقب الأزمنة، بل يستجيب واحدها للآخر على نحو يجعل الماضي لا ينفك عن الحضور، كما يجعل المستقبل لا ينفك يُقبِل على الماضي. هكذا فنحن نقيم في كل أزمنتنا. وإذا كنا نصبو إلى زمن يقع بعد الزمن، فلأننا نحِنّ إلى زمن واقع قبل الزمن، يتعذر علينا بلوغه. وقُصارى القول هنا أن أزمنتنا كثيرة، متداخلة، لا انفكاك بين زمن منها وآخر. وهذه نظرة إلى الزمان تتسع ولا تضيق. ولا شك أن الذين نظروا إلى الزمان من منظار تطوري لا غير، أي من منظار وحيد الجانب، قد حكموا على الزمن العربي بالنفي؛ ولكنهم لم يفعلوا بذلك سوى نفي زمن من أزمنتهم، في حين أن المطلوب إعادة النظر في مفهومهم للزمان.

وما يصح على الزمان، يصح كذلك على سواه من المعضلات الفلسفية التي نظر فيها العرب والمسلمون. فنحن مطالبون بإعادة النظر في المصطلحات والمفاهيم، أكثر مما نحن مطالبون بإثبات ما ينفي الغربيون وجوده عندنا. فإن هؤلاء، إذ ينظرون إلى الفلسفة العربية بمرآتهم ويحكمون عليها بمعاييرهم العقلية الخاصة، ينفون عنها صفة التجديد والابداع. وليس من الضروري، للرد على مزاعمهم ونفي التهمة عنا، أن نتماهى معهم بالكلية، فنؤكد بأن ما ينكرونه علينا موجود، ونزعم بأننا أتينا بمثل ما أتوا به من الأفكار والنظريات. فالفلسفة في العصر الإسلامي قد اختلفت، ولا شك عن فلسفة الإغريق، من حيث الموضوعات والمناهج، ومن حيث المهمات والغايات، خاصة لدى الفلاسفة غير المشائين، كالغزالي وابن عربي؛ أو لدى الذين أعلنوا عن رغبتهم في الخروج على أرسطو، كابن سينا؛ بل هي مختلفة لدى المشائين أنفسهم، كالفارابي، المعلم الثاني، أو كابن رشد أكثر المشائين وفاءً لأرسطو. ولا عجب فهناك تماثل وتواصل، وهناك اختلاف ومغايرة. ومسوّغ الفلسفة، عند العرب، أن تكون كذلك، أي مختلفة، إذ اختلافها هو علة وجودها، وسبيلها إلى التجديد والابتكار. وإذا كانت هذه الفلسفة تتمتع ببعض أصالة، فلأن أهلها أتوا بما لم يأتِ به أهل الفلسفة عند الإغريق وفي الغرب. نعم إن الفلسفة واحدة في مختلف عهودها ومدارسها. وكل فلسفة بل كل فيلسوف يجترح ما يعجز الآخرون عن الإتيان بمثله. وهذا هو قوام المسعى الأصيل كما يقول بحق صلاح ستيتيه.

لكن الذين حكموا على الفلسفة العربية بمنظار أرسطوطاليسي محض، أو بمنظار غربي صرف، أعني من خلال تجربة خاصة، وبالرجوع إلى ممارسة فكرية معينة، لم يجدوا فيها أية إضافة، بل وجدوا ما يُقيّد الفكر وما هو غير معقول. ولا أخال الذين يقفون مثل هذا الموقف، ومنهم مفكرون عرب بارزون، يفعلون شيئاً سوى إسدال الستار على عقولهم.

ولو نظروا إليها بعقل منفتح، وفكروا فيما قدّمته، بعد تصفية الفكر من أحكامه المسبقة، لأمكنهم أن يعقلوا ما اعتبروه لا معقولاً، أو ما امتنع فهمه على عقول الغير، ولوجدوا حتماً، عندئذ، ثراءً وجدةً وأصالة.

7 ـ تفكيك المعنى

إذا كان ستيتيه يستعمل أحدث الأدوات والمبتكرات فيما يكتبه ويبتكره، فإنه يستعمل في الوقت نفسه، يشاركه في ذلك محاوره جواد صيدواي، مفاهيم هي في غاية القِدَم والعراقة، مثل الجوهر والعمق والنبع والسر والداخل، فضلاً عن الطهارة والنقاوة، وهي مصطلحات تشكل مفاتيح في خطابه، لا ينفك عن الرجوع إليها في شرحه وتفسيره للأشياء التي يتطرق إليها.

والحق أن هذه المفاهيم أخذت تتعرض للنقد والتفكيك منذ زمن، ابتداءً من نيتشه وفرويد وانتهاءً بدولوز ودريدا، مروراً بالطبع بهيدغر وفوكو، هذا إذا شئنا الرجوع إلى أهل الفلسفة وحدهم. وأنا أقصد بالتفكيك، على اختلاف أساليبه وطرائقه، سعي الفكر إلى نقد مسلماته ومعاييره وآلياته. ويتجلى هذا السعي في زعزعة اليقينيات وتقويض الأجهزة المفهومية، وصولاً إلى تفكيك المعنى نفسه. وليس التفكيك مطلباً في حد ذاته، بقدر ما هو محاولة تفسير خراب المعنى متمثلاً بالنتائج الكارثية التي تَؤُول إليها، دوماً، ممارسات الإنسان لمبادئه ومشاريعه وشعاراته. وهكذا فإن الفكر الفلسفي، وهذه ميزته، يسعى إلى التشكيك بالبداهات ونبش الأسس وتفكيك النصوص والخطابات. وهو يقوم، اليوم، بنقد إرث مفهومي مكتسب قد تراكم منذ القدم، عاملاً بذلك على تفكيك مفاهيم هي من البداهة والوضوح بحيث ظلّت بمنأى عن كل نقد، كالمفاهيم التي أتينا على ذكرها. ولعل وضوح تلك المفاهيم هو مسوّغ نقدها. إذ منتهى الوضوح هو منتهى الغموض. وإذا كان من مهامّ الفكر أن يفكر فيما لم يفكَّر فيه، فعليه أن يفكر في بداهته بالذات. والحال فإننا، نحن الذوات المفكرة، نستعمل فيما نفكر فيه من أشياء مفاهيم، كالعمق والجوهر والمركز والأصل، بها نفسر ونشرح أو نبرهن ونوضح. والفكر، إذ يبني بها، يحملها محمل البداهة التي لا تحتاج إلى جدال أو مناقشة. ولكن الفكر التفكيكي، والفكر لا ينفك عن تفكيك، يكشف لنا اليوم بأنها ليست كذلك، أي ليست ببداهات، وإنما هي مصطلحات تنطوي على قدر من الإسقاط والتحوير والحجب والتزييف والاستبعاد، فضلاً عن كونها مشحونة بالأبعاد المجازية والرمزية. فهي تحجب وتموّه وتخفي، بقدر ما تفسر وتكشف وتُنبِىء. ولهذا، فإن استعمالها في مورد التحقيق والإثبات يتم على حساب الحقيقة نفسها. فنحن عندما نصف، مثلاً، ما نصفه بالعمق لكي نميز بينه وبين ما يتصف

بالسطحية، إنما نستعمل تمييزٌ نعتبره أمراً بديهياً، نعني به التمييز بين «العمق» و«السطح»، بينما ليس هو كذلك؛ وهذا يصحّ أيضاً على سواه من التمييزات، كالتمييز بين المركز والهامش، أو بين الأصل والفرع، أو بين الجوهر والعرض. ذلك أن هناك من ينبري الآن بفكره وبحثه إلى إعادة نظر في مثل هذه التمييزات على نحو يؤول إلى فضح مضامينها التضليلية. هناك مفكرون يمارسون التفكير بعكس ما اعتدنا على التفكير به منذ أفلاطون ربما، لكي يقولوا لنا: لا يوجد عمق ولا سطح، بقدر ما يوجد شيء له ألف سطح وسطح؛ ولا يوجد مركز ولا هامش، بقدر ما يوجد شيء يتزحزح عن مركزه باستمرار؛ أو ليقولوا لنا ليس هناك أصل ولا فرع، بل ثمة فروع لأصل يتعذر بلوغه؛ وليس هناك جوهر ولا مظهر، بل عين وجودية تظهر بصور كثيرة وتَعْرُض بأعراض مختلفة؛ أو ليقولوا لنا لا خطاب يتماسك كل التماسك، لأن النصوص تُنسج من شقوق وثقوب وفراغات؛ ولا لغة صافية نقية، لأنه لا كلام يخلو من ترميم أو ترقيع أو نَسْخ.

ولنتطرق، بشيء من التفصيل، إلى مفهوم المعنى، أعني معنى المعنى، ما دمنا نتحدث عن «ليل المعنى». والملاحظ هنا أن ستيتيه يتردّد بين موقفين في تصوره للمعنى. فهو يُشير، من جهة أولى، إلى أن «اللغة تسبق المعنى»، على ما يذهب إليه رواد حداثتنا، في الفكر والنقد واللغة. وهذا أمر يتيقّن منه ستيتيه بالتجربة. إذ أن ممارسته للشعر تكشف له أن الكلمات تأتي قبل المعاني. ولهذا فالشاعر هو «رام أعمى»، بحسب الاستعارة الموحية التي زيّن بها شاعرنا إحدى مجموعاته. إنه يرمي دون أن يرمي وتلك هي المعجزة. والشعر هو، من هذه الجهة، كالوحي حيث يحتل الكلام المقام الأول. ولأن الشعر هو كذلك، فإنه يحتاج إلى ظن وحدس، أو إلى تأويل يتم به صرف الكلام إلى معنىً يحتمله.

ومع ذلك فإن ستيتيه يتصور المعنى، من جهة أخرى، تصوراً لا يتخلّى فيه عن المحمولات القديمة التي تُحمل على اللفظ، أعني تصوره للمعنى بوصفه جوهراً مكنوناً أو سراً دفيناً. وهذا التصور يصدر عن رؤية للمعنى قِوامها أن المعنى قائم بذاته، متزامن مع نفسه، مستقل عن شروط إنتاجه، قابع في مكان ما، بانتظار من يأتي ليكشف النقاب عنه، أو يغوص عليه لاستخراجه من مكمنه، أو من يترصده لاقتناصه في ظلمته. ولكن بالإمكان النظر إلى المعنى من منظار مغاير، وذلك ضمن حيثياته وسياقاته وإكراهاته، أعني بوصفه محصلة أنساق اللغة وتشكيلات الكلام وأبنية الثقافة واستراتيجيات السلطة، بل ثمرة ألاعيب واتفاقات، ألاعيب الهوى الماكر واتفاقات الصدفة العجيبة. فالمعنى هو هنا انبناء وتشكّل ونتاج يُنتج. إنه مجرد قراءة، بما تعنيه القراءة من رؤية ما يجتمع في حيّز ومحاولة تفسيره. وعندها لا يعود ثمة معنى هو كجوهر مطمور يحتاج إلى التنقية والصقل والجلاء؛

لا يعود ثمة معنى يقع فيما وراء الظواهر. فلا يوجد شيء وراء الستارة على حد قول ميشال فوكو. لأن الأمر لا يعدو كونه مرآة نتمرأى بها أو فيها، بل لعبة مرايا لا تنتهي. ولعلنا نحن الذين نصنع السِتائر، ونُقيم الحجب، ونوهم بالأسرار. فتلك لعبة من ألعابنا، أو سر من أسرارنا.

طبعاً، لا نريد أن نعامل خطاب ستيتيه بوصفه خطاب فيلسوف، محترف وهو الذي ينبهنا، غير مرة، إلى أن الشعر الذي «يرتكز إلى الفلسفة ليس بشعر». غير أني، مع تسليمي بالفارق بين الشعر والفلسفة، لا أُوثِر مثل هذه الصيغة التي استعملها شاعرنا للتعبير عن ذلك الفرق. فالشعر هو ثمرة الثقافة الواسعة، الغنية، المتينة، كما هو ثمرة الحدس والعبقرية والخبرة. والفلسفة هي مجال هام من مجالات الثقافة، إن لم نقل ركيزتها. فمن المفيد إذن، بل من الجدير أن يلم بها الشاعر، أو يستند إليها، دون أن يعني ذلك تحوله إلى مجرد مُنظّر أو محلل. وعلى كل، فإن لشعر ستيتيه بُعده الفكري التأملي الذي «يدعم حدس القصيدة» عنده، على حد تعبير كاظم جهاد الذي يربط بين الفكر والشعر لدى ستيتيه ربطاً وثيقاً، ويتحدث عن «تحقّقات فكره ـ شعره»، على ما جاء في دراسة له عن الشاعر، ألحقها في ترجمته لمجموعة من شعره. وإذا كنا لا نودّ هنا التطرق إلى وجوه العلاقة بين الشعر والفلسفة، فإننا نشير إلى أن الشاعر والفيلسوف، كلاهما يتطرق إلى مسألة الوجود، ويتحدث عن الأشياء وكأنها تُستنطَق للمرة الأولى. ولكن كل واحد يتكلم بطريقته ويستخدم تقنيته وعدّته. ولعل ما يفرّق بينهما أيضاً، هو أن الفيلسوف خاصةً إذا كان ينحو منحىً تفكيكياً، يعمل بفكره على هتك الأسرار وتمزيق الحجب وتصديع المعنى. بينما الشعر هو لأُم للمعنى وبحث عن السر؛ ولنقل بالأحرى، إنه إنتاج للأسرار. فالشاعر، إذ يتحدث عن الأشياء، يجنح بنا، دوماً، إلى عالمه السري. إنه يقرأ أسراراً في أتفه الأمور وأحقرها. ولهذا، فهو يرى الكون مليئاً بالأسرار، أي «مليئاً بالشعر»، على حد قول ستيتيه الشاعري.

8 ـ المرأة والسر

لقد خالف جواد صيداوي صلاح ستيتيه في تفسيره للآية القرآنية التي تتكلم علي النساء بوصفهن «حافظات للغيب». فالآية تعني عند الشاعر أن النساء ««حافظات للسر، سر الوجود»، بينما هي تعني عند المحاور حفظ النساء لفروجهن وأموالهن في غيبة أزواجهن، على ما يفسرها أكثر المفسرين. والحق أن بوسعنا تأويل هذه الآية، بالكشف عما تؤُول إليه في العقل. والتأويل يختلف عن التفسير، على ما فرّق بينهما الزركشي في كتابه: البرهان في علوم القرآن. إذ التفسير يتعلق بالرواية ويقوم على الاتّباع والسماع. بينما التأويل

يتعلق بالدراية ويقوم على الاستنباط وصرف اللفظ إلى ما يحتمله من المعاني. ولا شك أن القرآن هو كتاب ميزته أنه يقبل التأويل، فضلاً عن كونه قد نصَّ على استعماله. وقد أدرك القدماء هذه الميزة فقالوا عن النص القرآني بأنه كلام «يتسع». وإذا شئنا استخدام تعبير أكثر تداولاً اليوم، نقول بأنه نص متعدّد المعنى. وكل تفسير له يدرك بُعداً من أبعاد العبارة، أو يحفر في طبقة من طبقات الدلالة، أو يهتم بمجالٍ من مجالات المعرفة، ولهذا تعدّدت التفاسير واختلفت القراءات. فهناك التفسير اللغوي والبلاغي، وهناك التفسير الفقهي والأصولي، وهناك التأويل الكلامي والفلسفي. وهناك خاصة التأويل الصوفي والعرفاني، وفيه يتمّ التعامل مع الآيات بوصفها إشاراتٍ لطيفة، وتُقرأ بوصفها فضاءً رمزياً، أو حقلاً دلالياً لا ينضب. ومن هنا فإن لفظ «الغيب» يتسع بقدر ما يتسع كلام القرآن. إنه مصطلح ينفتح على أكثر من معنى. فهو يعني عامة كل ما غاب عن الحس والعقل. ويعني خاصة الغيب العَدَمي وهو عبارة عن العوالم التي قد توجد ولا يمكن لنا معرفتها؛ والغيب الوجودي وهو عبارة عن العوالم التي يمكن استكشافها ومعرفتها؛ والسر الذاتي وهو الغيب المكنون أو المصون عن الأغيار.

والنساءُ حافظاتٌ للسر بالمعنى الأخير. إذ هنّ يحرصنّ على عدم كشف أسرارهن الذاتية للغير. قد لا تحفظ المرأة سراً كما يُقال عنها. ولكنها تُفشي سر غيرها، بينما تحتفظ هي بسرها، بحيث يمتنع أحياناً على الرجال معرفة طويتها. وهذا ما يمنحها قدراً من المهابة والجلال. إذ المهابة هي احتجاب الذات وممانعتها، أعني امتناعها عن أن تنكشف وتُعرف. صحيحٌ أن المرأة قد تستسلم للرجل الذي يحسن قراءة سرها أو افتضاض رغباتها. ولكن التي تسلّم مفاتيح قلبها وتكشف كل أسرارها، سرعان ما يملّها الرجل ويستهلكها. وهذه حال الإنسان عامة. فكل امرىء لا يحتفظ بحجاب، ولو رقيق، بينه وبين نظيره أو شريكه، فإنه يعرى من أسراره ويفقد مهابته. وحسناً أجاب ستيتيه عندما سأله محاوره عن إيمانه، إذ قال له: هذا سر من أسرار الشخص لا يجوز إفشاؤه. والذي يفعل هو كمن يسلّم مفاتيح «غرفته الخاصة» إلى الغير. والغرفة الخاصة ترمز هنا إلى السر الذي ينبغي أن يُصان. والسر هو «لباس» لنا بالمعنى القرآني للكلمة، به نخفي مفاتن جسدنا، ونتستّر على معايبنا أو فضائحنا، ونحتجب بذاوتنا عن الغير. إنه ضميرنا وغَيْبنا. ونحن لسنا سوى ما نضمر. لسنا سوى ما نتطوي عليه من هواجس ووساوس وأسرار. وإذا كانت النفس: التي هي طيّة، تبدي ممانعةً في كشف السر، فإنها تهوى، في الوقت نفسه، كشف المحجوب.

والمحجوب قد يكون ما استتَر من مفاتن هذا الجسد، وقد يكون المتعالي على

الخلق، الغائب عن الأبصار، وهو الذي خاطبته رابعة العدوية، في مقام زهدها، ورَجَته أن يكشف لها الحُجب حتى تراه. وهذا هو قِوام مسعى أهل التصوف: إنه السفر بين العوالم والارتحال من خلق إلى خلق، وصولاً إلى حضرة المعشوق الذي هو الجمال المطلق والحق الأول. فأيهما الأصل يا ترى، عشق النساء أم عشق اللّه؟ أياً يكن الأمر، فهناك علاقة بين العُشقين، عشق الشاهد وعشق الغائب، عبّر عنه ابن عربي بقوله: إن شهود الحق في المرأة هو أتم الشهود وأكمله. وهذا القول يفتح لنا منفذاً إلى فهم الآية التي نحن بصددها على نحوٍ يقترب من فهم الشعراء والصوفية، وهو فهم لا يخالف فهم المحدّثين والفقهاء بقدر ما يتجاوزه ويستوعبه. طبعاً لا ينبغي أن نتعسف في التأويل، فنقرأ في كل آية ما يحلو لنا أن نقرأه. ولكن ثمة حقيقة يجدر بنا أخذها في الاعتبار، وهي أن بعض النصوص، والقرآن يحتل منها الذروة، هي نصوص تتسع للمعنى ولا تضيق، تنفتح على كل احتمالات الدلالة، ولا يمكن لأي تفسير أن يغلقها أو يستنفدها. ولهذا فنحن عندما نقرأ الآية التي تصف النساء بأنهن «حافظات للغيب»، يمكن لنا أن نقرأها بكل مستوياتها وأبعادها. فالمرأة هذا المهد الذي نترعرع فيه، والحضن الذي نأوي إليه. والفردوس الذي ننعم به أو الجحيم الذي نكتوي بسعيره، هي عالمٌ من الغيب، ابتداءً من الجنين الذي يستقر في رحمها، حتى السر الذي تودِعه قلبها، مروراً بحفظ الفروج والأموال والعهود ومختلف أشكال الأمانة، وكل طبقات السر، بما في ذلك سر الأمومة والرحمة، وسر الجمال واللطف. فهي الأصل في المبتدى، وهي الغاية في المنتهى. والسر، كل السر، في هذا الجسد الذي نتولّه به ونحار إزاءه، ونفنى فيه لكي نبقى البقاء الأمتع، والذي لا نتخيل وجوداً للآخرة من دونه. من هنا كانت المرأة مصدر الوحي وربة الإلهام. أن يكون الشعر حفظ الأسرار، وأن تكون المرأة سر الوجود، كما يقول ستيتيه، فذلك يعني أنها كونٌ من الشعر، وأروع كائن يجسده الشاعر في كلماته.

9 - ليل المعنى

أصِل بعد هذا إلى نهاية المطاف، لكي أتحدث عن البداية، أعني عنوان الكتاب: ليل المعنى.. والحق أنه عنوان يجذب القارىء ويفتح شهيته للقراءة، وذلك بقدر ما يجمع بين شيئين لم نألف الجمع بينهما، وبقدر ما يدعونا إلى حدْس المعنى الذي يمكن أن توحي به عبارة «ليل المعنى».

ومع ذلك قد لا يكون المعنى الذي تفيده هذه العبارة جديداً كل الجدّة. فلقد تحدّث العرب عن محنة المعنى، وعن بيداء المعرفة. ويمكن أن يكونوا قد طرقوا هذا المعنى من قريب أو بعيد، كما ذكر ذلك جواد صيدواي في تعقيب له على بعض منتقديه. ولقد

استعمل أدونيس، صديق ستيتيه، نفس العنوان لمقالة من المقالات التي كان يكتبها، كل أسبوع، في مجلة «الكفاح العربي» (العدد الصادر في ١٩٨٤/٤/٩). ولا شك أن نفس التعابير تتوارد، أحياناً، على أقلام الشعراء والكتاب الذين يتبادلون التأثير ويلبسون لباس بعضهم البعض، خاصة إذا كانوا ينتمون إلى مدرسة فكرية واحدة، أو ينخرطون في حركة ثقافية واحدة. والحال فإن ستيتيه وأدونيس يتقاربان ويتماهيان. وهناك تبادل بينهما تجلّى في إقدام كل منهما على ترجمة قصائد من نتاج الآخر. إنهما شريكان في صنع الحداثة الشعرية والفكرية، وعالم المعنى عندها واحد. وعلى كل فقد أتى ستيتيه على ذكر أدونيس أكثر من مرة في «ليل المعنى»، مقدراً ومادحاً أحياناً، ناقداً أو قادحاً أحياناً أخرى. فهما زميلان في صناعة الشعر، وهما ندّان، بل ضدان، بقدر ما هما صديقان. وربما لأنهما صديقان. ألسنا نذهب إلى تفسير الأشياء بأضدادها؟

وقد يكون أدونيس سبق ستيتيه إلى استعمال العنوان الذي نحن بصدده. وقد يكون ستيتيه أسبق منه، على ما يتبيّن من الاطلاع على «المختارات» التي ترجمها كاظم جهاد من شعره وأعاد قراءتها أدونيس نفسه. وأنا لا أقطع في هذا الأمر. لأني لست مطلعاً على أعمالهما الكاملة. وإن كنتُ أرجّح بأن الإثنين ينهلان من مصدر واحد، ويشعلان مصابيحهما من ذات البؤرة الشعرية. إذ كلاهما يرجع إلى نفس المرجع، وبالأخص إلى الشاعر نوڤاليس الذي ذكره أدونيس في مقالته «ليل المعنى»، والذي يستشهد به ستيتيه مراراً في كتاب «ليل المعنى». وأنا لا أعدّ كلامي هذا تعريضاً بكاتبين أجد متعةً كبيرة عند قراءتهما. إذ لكل واحد سفره في ليل المعنى. كل شاعر يضيء ليلنا بكلماته التي هي إشعاع جسده المعتم، كما كل امرأة تزين الليل بجسدها، على حد تعبير أدونيس في قصيدته: «نساء رأيتهن». كل واحد يوقِد قنديله الغامض من نار رغباته، ويشعل معناه، أقصد معجزته، من أهوائه الضائعة. ونحن لا نتفرد بشيء كما نتفرد بأهوائنا ونزواتنا ووساوسنا. ولا نتفنّن في شيء كما نتفنن في ترجمة أحاسيسنا ورؤانا وأحلامنا. من هنا يبصر أحدنا ما لا يبصره الآخر، ويسمع ما لا يسمعه، ويخطر على قلبه ما لا يخطر على قلب بشر.

وأياً ما كان الأمر، فليل المعنى يشير إلى نهج في تناول الأمور، هو تفسير الأشياء لا بذواتها، بل بأضدادها، كما يذهب إلى ذلك الصوفية، وبخاصة ابن عربي الذي يؤكد بأن «النفي هو عين الإثبات». ولقد أدرك الشعراء العرب، قديماً، هذا التزاوج بين الأضداد، فقالوا: الضد يظهر حسنه الضد. وللمتنبي بيتٌ رائع بهذا المعنى يقول فيه عن ثلوج لبنان التي سدّت عليه الطريق: «فكأنها ببياضها سوداءُ». هكذا فتمام الشيء انقلابه إلى ضده.

وهذا ما يذهب إليه أكثر المفكرين والكتاب المعاصرين، الذي خرجوا على منطق الهوية والتطابق في معالجة الأشياء، فاعتبروا أن الماهيات لا تتنافى، بل يستدعي بعضها بعضاً، وراحوا يفسرون الشيء بتعدده واحتمالاته، باختلافه عن ذاته وتضاده معها. يقول جيل دولوز في كتابه، «ألف سطح وسطح(*)»: كل كتاب أكتبه يشاركني فيه أناس كثيرون، ذلك أنني لست واحداً، بل أكثر من واحد. ويقول الياس خوري في روايته «رحلة غاندي الصغير»: وأنت رجل لأنك احتمال امرأة. وهذا قول يرى فيه الروائي إلى كل من الذكر والأنثى، لا بانغلاقه على هويته، بل باحتماله وانفتاحه على الآخر. ويقول أدونيس في «المدارات» التي يكتبها في جريدة «الحياة»: الشاعر ليس نفسه، إلّا لأنه أكثر من نفسه. ومن أجمل ما كتبه حديثه عن تعاشق النور والظلمة في القصيدة المشار إليها آنفاً. ومن بديع صنعه كلامه في القصيدة نفسها على ليلٍ يعجز الضوء عن إطفائه. وذلك حيث يقول: «ليلى، تلك التي أحبّهاالمجنون، أعطتْ اسمها لليل، فأين الضوء الذي يقدر أن يطفئه؟» فليلى التي اشتُق اسمُها من الليل أصلاً، هي التي تهب لليل اسمها فيما يتخيلّ الشاعر. عندها يغدو الليلُ بمثابة نور الأنوار، ولا يعود بمقدور ضوء أن يطفئه، إذ كل ضوء يصبح قبساً منه. وصلاح ستيتيه يمارس قراءته للعالم على النحو نفسه. إنه يفسر الحلم باليقظة أو اليقظة بالحلم، ويزاوج بين النور والظلمة، ويسند الليل إلى المعنى، ويرمي من غير أن يرمي، ويتحدث عن القنديل الغامض أو الشفافية الغامضة، كما يتحدث عن غيب الوجود، وعن الانغلاق المنفتح، ويسمّي ما لا يتسمى. هكذا فهو يرى إلى الأشياء بوصفها تختلف وتتشابه، تتعدد وتتوحد، تتنافى وتتماهى، تتنافر وتتعاشق. وهذه رؤية صوفية بلغة معاصرة. من هنا فإن عنوان الكتاب: ليل المعنى، ينبيء عن مضمونه ويفصح عن هويته.

---

* عنوان الكتاب في الأصل هو: **Mille Plateaux**. وقد ارتأيت تعريبه بهذه العبارة: ألف سطح وسطح. ففي العربية ينفتح الرقم ولا ينغلق. فنحن نقول مثلاً، «ألف قصة وقصة» أو «ألف سبب وسبب» ولا نقول «ألف سبب» لا غير. إما لأن النظرة العربية الاسلامية ترى إلى الشيء في عدم اكتماله وفي انفتاحه الدائم، كما يذهب إلى ذلك ستيتيه، من خلال قراءته للرقم الذي يمثله عنوان: الف ليلة وليلة؛ وإما لمقتضيات نحوية بيانية، أي لأن الجملة في العربية لا تتوازن ولا تتناسق بغلق الرقم، بل بفتحه، وإذا صح الرأيان يكون في فتحه توازن العبارة وانفتاح الرؤية في آن.

متعتان
قراءة ثانية في تـجربة رابعة العدوية

هذه مقالة قصيرة أعيد فيها كتابة دراسة عن رابعة العدوية كنت قد دفعتها إلى النشر من غير أن أحتفظ بنسخة عنها، إلّا أنها لم تنشر حيث أرسلتها، ولم أتمكن من استرجاعها، فكان علي أن أعيد صياغتها بشيء من التلخيص. والدراسة المذكورة هي قراءة ثانية في تجربة رابعة تضاف إلى دراستي الأولى عنها المنشورة في كتابي «الحب والفناء»(*) بعنوان: قراءة في تجربة رابعة العدوية. على أنني قبل أن أبدأ بإعادة الكلام على الجديد الذي قلته عن تجربة رابعة، أراني أبدأ بالكلام على مسألة أثارها في نفسي القلق الذي انتابني على مقالتي، وهي تختص بعلاقة الكاتب بما يكتبه، أي بنصه ونتاجه. وهذه ليست مسألة هامشية كما قد يُظن. بل هي مسألة أساسية. وأعني بالأساسي هنا ما يتصل بممارسة المرء لذاته وعلاقته بوجوده، بخلقه لعالمه وصنعه لأشيائه. إذن هي علاقة خالق بمخلوق أو صانع بمصنوع. وهذا ما يجعلها علاقة حب ومصدر متعة. إذ الخالق يهوى ما يخلقه. والخلق مبعث فرح، بما هو كشف وإبداع.

لا شك أن لهذه العلاقة وجهها الآخر، أعني علاقة النص بالقارىء. فإبداع الكاتب، بما هو استقصاء واستكشاف، سواء عن طريق الفن أو العلم أو الفلسفة، لا يكتمل إلّا بكشفه وإذاعته. فلا كاتب يكتب لنفسه، تماماً كما لا خالق يكتفي بذاته. ولا كاتب يفرح بما يكتبه من دون قارئه، سواء كان هذا القارىء واقعياً أم متخيلاً. فالاستكشاف مصيره أن يُكشف.

من هنا يشعر الكاتب بالرغبة في البوح بكشوفاته. طبعاً هكذا تكون علاقة الكاتب بنصه في طورها الأول، أي بعد الانتهاء من كتابته. ولكن يمكن أن تتغير العلاقة بعد نشر النتاج، فيحدث طلاق بين الخالق والمخلوق. عندها يميل الكاتب إلى صنيع آخر يتعلق به ويستمتع بكتابته أو نشره. المهم أن الكاتب يتعلق بالشيء الذي يكتبه كما يتعلق

(*) الحب والفناء، دار المناهل، بيروت، ١٩٩٠.

العاشق بمعشوقه. ولعل هذا أساس قلقي على مقالتي عن رابعة. إنه وجه من وجوه حب المرء لذاته واستمتاعه بثمرات فكره. على أني استدرك فأقول: على هذا النحو يمارس الكاتب علاقته بنصه. ولكن النص يستقل في النهاية بذاته عن مؤلفه. ولا أقول يغدو ملك القراء كما اعتدنا القول، وإنما أقول يصبح أثراً يفرض نفسه على قارئه بقدر ما يحثه على قراءته والاشتغال عليه. فالنص الذي هو أثر حقيقي لا يمتلكه أحد، لا المؤلف ولا القارىء، لأنه يملك حقيقته ويترك أصداءه ويولد متعته.

إمكان وجودي

أما الجديد فيما كتبته عن رابعة، وهو الموضوع الرئيسي للكلام، فيُعرف إذا أدركنا الفرق بين مقالتي الأولى عنها ومقالتي الثانية. وهو فرق بين قراءتين، بما تعنيه القراءة، كما أفهمها وأمارسها من استكشاف للمقروء على نحو يجعلنا نقرأ فيه ما لم يُقرأ. ففيما يتعلق بالقراءة الأولى المنشورة في كتابي «الحب والفناء»، فقد غلب عليها المنحى النفساني السيكولوجي في المعالجة. هذا في حين أنني نحوتُ في القراءة الثانية منحىً مختلفاً تغلب عليه المعالجة الوجودية الانطولوجية.

في المعالجة الأولى عمدتُ إلى وصف الأحوال العشقية لرابعة وتناولت تجربتها بمصطلحات الرغبة والهوى والعشق والوجد والشوق... بينما استخدمت في المعالجة الثانية مصطلحات الكائن والحقيقة والامكان والقدرة والابداع... في الأولى تركز اهتمامي على سلوك رابعة العاشقة المتصوفة. بينما تكلمت في الثانية عن الامكانية التي اجترحتها رابعة من خلال تجرتها. بكلام آخر، لقد تعاملت مع هذه التجربة كحقل للامكانات، لكي أعرف ما الذي استطاعت أن تفعله هذه المرأة بعد أن وصلت إلى حافة اليأس. وهذه هي خاصية القراءة الانطولوجية: استكشاف علاقات جديدة بالكائن والحقيقة تتيح للمرء أن يصير على غير ما هو عليه، أو أن يفعل ما لم يكن باستطاعته فعله، أو أن يفكر بما كان يمتنع على التفكير...

الذات الاغوائية

نحن نعلم أن رابعة عاشت الشطر الأول من حياتها عيشة تهتك وخلاعة. لقد افتتنت بنفسها كمصدر للاغواء والافتتان، وتعاملت مع ذاتها كموضوع إيروسي عشقي. ولكنها لم تبلغ حالة الرضى والاكتفاء. فالمرء تنتهبه اللذات بقدر ما يسعى وراءها ويعبّ منها. وهو بقدر ما يتعامل مع ذاته كمصدر للإغراء، يصبح أسير لعبة تفلت من سيطرته، فيزداد عبودية لهواه ويفقد السيطرة على نفسه. وعندها يمسي آلة لمن يرغب فيه. والحال فإن

النمط الشهواني الذي عاشته رابعة قد أفضى بها إلى انكشاف اللعبة، إلى انهيار المعنى وانسداد الأفق، أي إلى حالة التشيؤ والاستلاب. وهي الحالة التي يشعر معها المرء بأنه يتجرد من قوته وتُسلب إرادته وتستهلك كينونته.

وآية ذلك أن الانسان يوجد لا كما توجد الأشياء. وإنما هو يعي وجوده كمشكلة، فيبحث عن معنى هذا الوجود ويحاول تأوله بإقامة علاقة ما مع جسده ورغباته أو بممارسته لذاته على نحو من الانحاء. وممارسة الذات لا تنحصر بالدائرة البيولوجية حيث الجسد هو محض آلة شبقية، ولا هي تتم على مستوى نفساني محض حيث العلاقة العشقية بين الاثنين يحكمها فقط مبدأ الاغواء والافتتان، أي حيث يكون كل منهما ذاتاً إغوائية تقع في حبائل غوايتها أو ذاتاً شهوانية تقع فريسة ما تشتهيه.

الفرح الحقيقي

فالفرح الحقيقي ليس مجرد علاقة شبقية ولا هو مجرد إشباع لحاجة، وإنما هو استمتاع باستحقاق الوجود، يتحصّل بإبداع المرء لذاته وبنائها ككائن له حقيقته الخاصة. ولهذا فإن قضاء الحاجات أو نيل اللذات إنما يتعلق في النهاية بالحقيقة تعلقاً يجعل الحب الحقيقي حباً للحقيقة نفسها، على نحو ما قرأ ميشال فوكو تجربة سقراط العشقية في كتابه «استعمال اللذات»(*). وهذا ما يبدو جلياً أو ما أحاول استجلاءه في تجربة رابعة بعد تحولها إلى الزهد وانخراطها في سلك المتصوفة، أي في تلك الممارسة التي ستؤمن لها ذلك البُعد الانطولوجي الذي افتقدته في ممارستها لوجودها كنمط غرامي شبقي. لقد اجترحت رابعة معجزتها وتحولت في لحظة من لحظات إلهامها الخلاق إلى موقف جديد، مبتدعة شكلاً من أشكال الاهتمام بذاتها، استطاعت من خلاله أن تصنع حياتها من جديد. وهذا الشكل إنْ هو إلاّ تجربتها الصوفية التنويرية. أقول التنويرية لأن هذه التجربة أتاحت لها أن تُعيد بناء نفسها كذات حرّة منفتحة قادرة مبدعة...

مُتعتان

وأنا إذْ أقرأ تجربة رابعة على هذا النحو، فإني أسعى إلى تجاوز القراءات السابقة ذات الطابع اللاهوتي الماورائي أو ذات الطابع الروحاني التطهري، وهي قراءات ترى في تصوف رابعة عزلة وهروباً، أو تديناً وتعبداً، أو تكفيراً وتطهراً. قد تُقرأ تجربة رابعة على هذه الشاكلة، ولكن مثل هذه القراءات تحجب حقيقة التجربة أكثر مما تضيئها.

(*) استعمال اللذات، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٠، الفصل الخامس.

والحال لم يكن تصوف رابعة مجرد عزلة وانزواء. بل كان على العكس من ذلك تماماً، أي كان انخراطاً في العالم بطريقة فاعلة وعلى نحو ساطع. والشاهد على ذلك أنها كانت حاضرة كل الحضور في عصرها كما جاء في سيرتها: «كانت معتبرةً من كبار عصرها وحجة قاطعة بين معاصريها»، شأنها بذلك شأن أقطاب التصوف. فالقطب هو الذي يشغل الناس ويملأ الدنيا بحضوره. ورابعة كانت فعلاً مركز استقطاب في الأوساط الثقافية والفكرية لزمنها، يحاورها العلماء ويستمع إليها أهل الفكر ويستمتع بكلامها أصحاب الذوق والعرفان. إذن لم يكن الأمر مجرد تزهد بقدر ما كان فناً من فنون السيطرة على النفس، أي مراساً ذاتياً أتاح لرابعة أن تتحرر من التبعية والخضوع لكي تصبح سيدة نفسها ومالكة زمامها.

كذلك لم يكن تصوف رابعة من قبيل التدين والعبادة. الأحرى القول إنه كان أداة تحررها من السلطات الدينية والفقهية. صحيح أنها كانت تؤدي الفرائض وتمارس الشعائر، ولكنها فعلت ذلك إلى حدّ جعلها تستغني عنها. فالعطار يروي في «تذكرة الأولياء» أن رابعة رغبت في الحج «فرأت الكعبة قادمة إليها». وتأويل ذلك أنها صارت إلى حال تشعر فيه بأنها أكبر من الفرائض وأهم من الشعائر. وهذا شأن أهل التصوف بالاجمال. فالمتصوف العارف يغلّب الحقيقة على الشريعة. بمعنى أنه يتحرر من كل نموذج يفرض عليه ويخرج على كل المرجعيات لكي يبتدع نموذجه السلوكي ويؤسس سلطته المعرفية. وهذا ما بلغته رابعة المتصوفة الزاهدة: لم يعد هناك من هو أَوْلى منه بنفسها، ولم يعد لها مرجع لكي تقلده. بل صارت هي المرجع الذي يُحتجّ به والقطب الذي ينطق بالحقيقة ويعلم الحكمة. من هنا لم يكن تصوفها مجرد تدين أو تنسك، بل كان تقنية ذاتية أتاحت لها الخروج على كل الاطر والمرجعيات لكي تصنع حقيقتها وتبدع ذاتها.

وأخيراً لم يكن تصوف رابعة احتقاراً للبدن أو تطهراً من أدران المادة بقدر ما كان بحثاً عن حقيقة الحب، كما يشير إلى ذلك تمييزها الشهير بين نمطين من الحب: حب الهوى الذي يقوم على الانشغال بذكر المحبوب، والحب الذي يستحقه المحبوب لذاته والذي يقوم على كشف الحجاب(*). والحب الأخير هو «علاقة بالحقيقة» تجعل المُحِب يتحول من تعلقه بالمحبوب إلى البحث في ماهية الحب وحقيقته. هذا ما فعلته رابعة: لقد جاهدت هواها واشتغلت على ذاتها، فغيرت نمط حياتها واستثمرت طاقتها الابداعية، وتحولت بذلك من كونها مجرد ذات شهوانية أو موضوع نفساني إلى كونها ذاتاً راغبة

(*) استناداً إلى رباعية رابعة: «أُحبّكَ حُبَّين..»

تفحص عن حقيقة رغبتها وتبحث في ماهية عشقها. بكلام آخر، لقد تحولت من مجرد عاشقة إلى باحثة عن حقيقة العشق فانتهت عاشقة للحقيقة. إذن نحن إزاء تقنية مارستها رابعة، بانتقالها من الصعيد الجنساني إلى الصعيد الحقاني، أتاحت لها أن تبدع ذاتها بصياغة عبارات عن حقيقة العشق هي من أجمل الأقوال وألطف الاشارات. لقد قيل: كانت رابعة في أول أمرها وفي عهد مجونها تقتات بقوت الحواس والابدان، ثم انقلبت على حياتها هذه، فزهدت وصارت تقتات بقوت القلوب والارواح. أما أنا فأرى إلى المسألة بصورة مختلفة مؤثراً القول: إن رابعة تنقّلت بين شكلين من أشكال ممارسة الذات والاهتمام بالجسد، أعني تحولت من لذة الجنس إلى لذة الفكر والنص، من مُتع الايروس إلى متع اللوغوس...

سوس الذات

هكذا فأنا إذ أتناول تجربة رابعة هذا النحو من التناول، فإني أقرأ فيها ما لم يُقرأ، متعاملاً معها بصفتها سوساً للنفس وممارسة للحرية وعشقاً للحقيقة أو إبداعاً للذات... وهذه هي ثمرة القراءة الانطولوجية. إنها تكشف لنا في تجربة رابعة أموراً ثلاثة ألخصها كالآتي: أولها أن علاقة المرء بغيره هي وجه لعلاقته بذاته، بمعنى أنها تتوقف على نمط ممارسته لذاته وطريقة تعامله مع جسده ورغباته. فمن يلجم هواه يستطيع التحرر من الارتهان للغير، ومن يسوس نفسه ينجح في سوس غيره. وبالعكس من لم يكن سيد نفسه صار عبداً لغيره.

علاقة بالحقيقة

ثانيها أن علاقة المرء بذاته ليست مجرد علاقة بيولوجية جنسية، ولا هي مجرد علاقة نفسانية إغوائية. وبالطبع ليست هي علاقة روحانية تطهرية. وإنما هي علاقة بالوجود والحقيقة. والأحرى القول إنها علاقة بالحقيقة بقدر ما هي علاقة بالوجود. ذلك أن الحقيقة هي شكل الوجود ونمطه أو أسلوبه. من هنا يبدو العشق في مآله عشقاً للحقيقة، أي موقفاً كيانياً يتعدى ثنائية المباح والمحظور أو المشرّف والمعيب أو الشرعي وغير الشرعي، لكي يصبح عشقاً للكائن الحقيقي وللجسد الحقيقي. إنه شوق الكائن البشري إلى الالتحام بشطره وافتتانه بخرائط الجسد واستمتاعه بالمعاقرة والحرث والانتاج. من هنا أيضاً فإن علاقة العاشق بالحقيقة هي علاقة مزدوجة: فهي أولاً علاقته بذاته الراغبة، وهي ثانياً علاقته بموضوع الرغبة. وكلاهما، أي الذات الراغبة وموضوع رغبتها، كائن له حقيقته وقسطه من الوجود. ولذلك لا تستقيم العلاقة بين العاشقين إلّا إذا أتاحت لكل منهما أن ينال قسطه ويستحق وجوده.

ثالثها أن علاقة المرء بوجوده هي علاقة لها بعدها الفني الابداعي، أي هي علاقة صنع وإيجاد أو خلق وابتكار. فالانسان هو كائن لا ينفك عن تخيل الوجود، سواء تخيله لذاته أو للعالم. إنه ليس مجرد معطىً جاهز أو موجود ناجز، ولا هو جوهر ثابت مغلق على ذاته. فالذي يوجد على هذه الشاكلة هو الشيء أو الاداة. وأما الانسان فهو انفتاحه على العالم وسبقه الدائم على نفسه: كينونته هي قدرته على أن يصير، أي إمكانيته على أن يقوم بفعل من ذاته على ذاته يُغيّر به ذاته؛ وحقيقته أنه يصنع نفسه كعمل يُتخيل ويبتكر، أي كمشروع يتشكل باستمرار. والنظر إلى الانسان بهذا المنظار معناه أن المرء يصنع حقيقته ويستحق وجوده بممارسته لذاته على نحو مبدع متفرد، بحيث يخلق دوماً عالمه الخاص الذي يتفلّت به من شبكات السلطة وقوالب المعرفة وحبائل الغواية. نعم إن الواحد يهوى الجسد والسلطة والمعرفة. ولكن وحده البُعد الابداعي هو مصدر فرح حقيقي، لأن به يكون خلقٌ هو اجتراح للامكانات واجتياز للحدود، أي استحقاق للوجود. ولهذا إذا خلت الممارسات والنشاطات من بُعدها الابداعي، تمسي حياة المرء رتيبة، وتبقى صلاته بغيره مهددة، محكومة بقانون الواحد المفضي إلى القهر والاخضاع أو الاستلاب.

وغياب البُعد الابداعي هو الذي يفسر قصور المعالجات العلمية التي تثيرها طبيعة العلاقات بين كل اثنين أو شريكين. أكانت غرامية أم سياسية. فالمسألة لا تُختزل إلى صعيدها الخُلقي أو النفساني أو الاجتماعي. ذلك أن الكائن الانساني ليس وظيفة تُؤدىّ أو رسالة تُبلّغ أو سلوكاً يُقنّن أو برنامجاً يُنفذ. إنه ليس فرداً ينبغي تطويعه أو حالة شاذة ينبغي تطبيعها أو جهازاً مختلاً يحتاج إلى من يصلحه ويُعيد تشغيله. وإنما هو علاقة بالحقيقة. وهذه العلاقة لا تتخذ شكل الكشف عن غوامض النفس بغية تطهيرها كما في التقنية الرعوية الكهنوتية، ولا هي تتخذ شكل تحليل المكبوت بغية تحرير المرء من عُقده كما في تقنية التحليل النفسي. فنحن لسنا إزاء كائن يشتهي المحرّم فيخطىء ويُدان، أو يرغب فيما لا يناله فيُحرم ويُحبط. بل إزاء كائن يسعى إلى تكوين نفسه كذات حرة قادرة مبدعة، كائن يفيض عن كل اللغات والمقولات، وعن كل الأحكام والشرائع، وعن كل المؤسسات والاستراتيجيات. وذلك هو مغزى تجربة رابعة كما قرأتها، من منظور انطولوجي وبرؤية جمالية ذوقية. إننا إزاء مواقف وكلمات تتكشف قراءتها عن قدرة على الخلق والابدع، أي عن إمكانية وجودية هي إمكان للتفكير وللفعل والتأثير.

الأسئلة المقموعة والأجوبة المرجأة(*)

1 ـ الخطوط الحمر

بالعودة إلى «الناقد» بعد انقطاع، أُوْثر أن أبدأ من الأحداث الطازجة والوقائع الصارخة، وأن أفكر في القضايا الحساسة والمشكلات الساخنة... يمكن إذن أن أبدأ من تدمير مسجد كابول الأزرق على يد الفصائل الاسلامية المتنازعة على السلطة في أفغانستان، أو من مأساة الكتّاب الجزائريين الذين يُذبحون الواحد بعد الآخر. يمكن أن أسترجع فتوى آية اللّه الخميني التي لم يجف حبرها بعد بقتل سلمان رشدي، أو أنطلق من دفاع صادق جلال العظم عن صاحب «الآيات الشيطانية»، أو من الدعوى المرفوعة على نصر حامد أو زيد لفسخ عقد زواجه بحجة ارتداده. أخيراً لا آخراً يمكن لي أن أنطلق من كلام يتحدث فيه أصحابه عن عظمة ماركس وأطيافه العائدة، كما يُنْبِئُنا كتاب صدر مؤخراً لجاك دريدا بعنوان: أطياف ماركس.

على كل حال، نحن أمام وقائع وممارسات ونصوص تطرح على بساط البحث الموقف من الهوية والحقيقة والمشروعية، وتثير بشكل خاص قضية العلاقة مع الحريات والممنوعات، أقصد بالطبع حرية الكتابة والتعبير. والذي يتعاطى مع هذه المسائل هو كمن يدخل في حقل ألغام أو كمن يتعدى الخطوط الحمر. والتفكير هو في النهاية اختراق للحدود واجتراح للإمكان بالطَرْق على أبواب الممنوع أو باقتحام منطقة الممتنع.

2 ـ الممنوع والممتنع

وثمة فارق بين الممنوع والممتنع. الممنوع هو خارجي ، ولهذا فهو يتمثل في القيود المفروضة من قبل السلطات المختلفة سياسية كانت أم دينية، مادية أم رمزية. أما الممتنع فهو يتعلق بالعوائق الذاتية للفكر، وهي عوائق تتمثل في عادات الذهن وآليات التفكير وقوالب المعرفة. وإذا كانت الحرية عموماً تُمارس بمقاومة «الممنوع الخارجي»

(*) نشرت هذه المقالة، في مجلة «الناقد» العدد ٧٠، نيسان ١٩٩٤.

للتحرر من علاقات السيطرة، فإن حرية الفكر، خاصة، تمارس باختراق «الممتنع الذاتي» للتحرر من سلطة الأفكار ذاتها. والحرية بهذا المعنى هي ممارسة نقدية فاعلة يتركز فيها الاهتمام على أدوات المعرفة وآليات إنتاج الحقيقة، كما ينصب على نمط التفكير وعلى طريقة التعامل مع الأفكار.

ولهذا ليس النقد هنا مجرد نقض للمقولات، وإنما هو بناء إمكانات جديدة للتفكير تغير من شروط المعرفة بقدر ما تتيح للواحد أن يفكر بطريقة مغايرة، أي أن يفكر فيما كان يستعصي على التفكير أو أن يقول ما لم يكن ممكناً قوله. وبالطبع فإن مثل هذا النقد لا يحدث في الفراغ، أي ليس هو مجرد فعل شفاف يتم بين المرء وذاته، وإنما هو اشتغال على الوقائع والتجارب والممارسات. وهو يتم اليوم من خلال هذا الميدان المعرفي الجديد، وأعني به «نقد النص» والاشتغال على الخطابات. وفي نقد النص نتعدى المنطوق والمقول إلى المسكوت عنه، للكشف عن بنية الخطاب وآلياته في إنتاج المعنى والحقيقة. فخطاب الحقيقة يسهم في توليد الحقيقة وحجبها في آن بقدر ما يتناسى ذاته وحقيقته. وهذا شأن خطاب الحرية والعقلانية والهوية: فخطاب الهوية يحجب ما تنطوي عليه كل هوية من مغايرة، وخطاب الحرية يخفي سلطة الخطاب وصاحبه، وخطاب العقلانية يخفي لامعقوليته، أي ما تمارسه المعايير والضوابط العقلية من الاستبعاد والتهميش والنسيان...

وفي ضوء هذا المفهوم يتجاوز النقد الأفكار التي يجري طرحها وتداولها أو الترويج لها، لكي يتركز على طريقة التعامل معها وعلى كيفية استخدامها. هنا لا يعود النقد يُعنى بالمقولات ذاتها بقدر ما يعنى بنمط العلاقة معها وبطريقة تداولها أو صرفها. والمقولات يمكن أن تستخدم بطريقة ضيقة جامدة أحادية تقوم على التبسيط والاختزال والحجب، أعني تبسيط الواقع أو اختزال التجربة أو حجب الحدث والكائن. ولكن يمكن للواحد أن يتعامل مع مقولاته بوعي نقدي مفتوح على الحدث والواقع وعلى التجارب التاريخية. ولا يعني ذلك الترويج لنوع من التجريبية الساذجة بقدر ما هو سعي إلى التحرر من ديكتاتورية المقولات وأمبريالية الأسماء والمفردات. إنه نقد التمركز حول الذات والتمترس وراء الأفكار والنصوص، من أجل قراءة، لا أقول صحيحة، بل فاعلة تسهم في استشكاف الواقع وتشكيله.

على هذا الصعيد من التناول تتساوى الطروحات والمذاهب والنماذج العقائدية، يتساوى الأصولي والعلماني كما يتساوى القومي والاشتراكي. ذلك أن ما يستأثر بالاهتمام هنا ليس ما يصرح به الواحد عن نسبه العقائدي أو عن خانته الايديولوجية. وإنما الذي يستأثر بالاهتمام هو نمط علاقته بذاته وبغيره، وطريقة تعامله مع الأفكار والأحداث والأشياء.

بكلام أصرح لا يهم هنا أن يصرح الواحد بعروبته أو إسلامه أو تقدميته أو اشتراكيته. وإنما الذي يهم طريقة تعامله مع هذه المقولات والشعارات. فكم من تقدمي مارس تقدميته بصورة رجعية! وكم من اشتراكي ترجم اشتراكيته فقراً وتخلفاً! وكم من عروبي تعامل مع عروبته على نحو سلبي مدمر! وكم من إسلامي وظف إسلامه بطريقة تضر بالعباد والبلاد! وهذا شأن النماذج العقائدية بالإجمال. ولا فرق بين الاسلامي والقومي والماركسي. فهم نسخ بعضهم عن بعض. وخطاباتهم تشهد على فشل المشروع من الأساس، بقدر ما تشهد على ضيق الأفق وانغلاق النظرة وتنبيء بقصور الأدوات وعقم الطريقة والمعالجة.

وما يشهد به الخطاب تشهد به الوقائع أيضاً. فالتجارب والممارسات دلت على احتراق المشاريع على الأرض، أكانت قومية أم إشتراكية أم إسلامية. هذا ما تشهد عليه مدينة بيروت بناسها وحجرها. وما لم تشهد عليه ساحة بيروت تشهد عليه الساحات الأخرى في مصر أو في اليمن، في العراق أو في إيران، في الجزائر أو في أفغانستان.

لقد فقدت المقولات جاذبيتها ومصداقيتها إزاء الوقائع. ولهذا لم يعد في وسع المرء أن يُؤخذ بالمطالب أو يُخدع بالشعارات. عليه أن يلتفت إلى ما لا يُقال ولا يطرح وهو الأهم، وأعني به: طريقة تعامل المرء مع مصطلحاته وأفكاره، كيفية أدائه لحقوقه وممارسته لحرياته، كيفية رؤيته للهوية والحقيقة والسلطة والمشروعية. مرة أخرى ليس المطلوب المناداة بواقعية ساذجة. فذلك تبسيط للواقع. وإنما المطلوب التخلي عن تأليه الأفكار وتقديس المفردات. فتأليه الفكرة هو دليل على عدم فاعليتها. وأما تقديس الشيء فهو مقتله بالذات. من هذا المنطلق أدخل على الذين دخلت عليهم في هذه المقالة: على الاسلامي والعلماني، على آية اللّه الخميني كما على العظم وسلمان رشدي...

3 ـ صادق جلال العظم وأصوليته

وأبدأ بكتاب ترددتُ في الكتابة عنه غداة صدوره، وأعني به كتاب «ذهنية التحريم» الذي كرسه صادق جلال العظم للدفاع عن سلمان رشدي في مواجهة فتوى آية اللّه الخميني. وأود قبل كل شيء أن أعترف للعظم بألمعيته وجدارته بالرغم من انتقاداتي القاسية له في غير مقالة أو مناسبة. فأنا أجد في قراءته الفائدة والمتعة في آن. ولا عجب، فكم من كاتب أقرأه بشغف وأستمتع بنصه مع أنني على الضد مما يطرحه ويدافع عنه! مما يعني أن النص هو في النهاية أقوى من أن تستنفده الأطروحات والمقولات. وفضلاً عن ذلك فأنا إذ أنتقد العظم، لا أخالفه كل المخالفة، بل إني أتفق معه في بعض آرائه ومواقفه النقدية. أشير إلى مقالة له منشورة في الكتاب المذكور، وفيها ينتقد مقولة الغزو الثقافي التي يرددها المثقفون العرب من غير تبصر أو روية، معتبراً أن الغزو الثقافي «يقدم

نفسه بلباس وطني ويؤكد بنيته الكابحة عبر برامج قومية ويفصح عن نفسه بلغة عربية فصيحة». وأنا أتفق مع العظم في هذا التشخيص البارع للمشكلة والذي يخرج فيه على اللغة السائدة عند معظم الدعاة من الكتاب والمثقفين. ذلك أنني أرى بأن هذا التوكيد المرضي على الخصوصية الثقافية هو وقوع في الفخ أي بقاء في القوقعة التراثية واستمرار في السبات العقائدي، وأعتبر أن حديث الغزو الثقافي هو لغة الضعيف العاجز عن المنافسة غير القادر على إنتاج ثقافة حية فاعلة خلّاقة...

ومع ذلك فأنا كلما قرأت العظم تزداد لديّ القناعة بأن هناك عائقاً يمنعه من استثمار طاقته الإبداعية على التفكير، أي تحول بينه وبين التفكير بصورة حرة مستقلة. وأقصد بهذا العائق أصوليته الماركسية. أقول ذلك لأن الأصولية لا تقتصر في رأيي على الحركات الاسلامية أو الدينية، وإنما هي طريقة في التعامل مع الهوية والذات والحقيقة، يمكن أن تسري على كل النماذج العقائدية. وقوام هذه الطريقة أن يتوقف المرء عند حدث ما أو نص ما أو شخص ما، ثم يسعى إلى التماهي معه والتمركز حوله واتخاذه معياراً لكل حقيقة ومقياساً لكل معرفة. ولهذا فالأصولي، أكان إسلامياً أم ماركسياً، لا يهمه أن يعرف بقدر ما يهمه أن يدافع عن أصوله أو يثبت صحة معتقده. فهاجسه الايديولوجي يغلب على همّه المعرفي. وهذا شأن العظم، فإن إرادة الماركسية تطغى عنده على إرادة المعرفة. ولهذا فالغالب على مساعيه الفكرية هو تبيان صحة المقولات الماركسية والعمل على تخطئة الذين يخالفون ماركس بتصنيفهم وإدانتهم على طريقة الاسلاميين.

ودليلي على ذلك أن العظم عندما ينتقد كبار المفكرين الماركسيين أمثال لوكاش وغرامشي وألتوسير، إنما يعيب عليهم مخالفتهم تعاليم ماركس، ومن ثم يعتبر أن فكرهم هو أثر من آثار المثالية وتعبير عن الايديولوجية الرأسمالية أو عن مصالح الطبقة البورجوازية. وأنا أذهب إلى العكس من ذلك بالتمام، لأني أرى بأن أهمية أولئك المفكرين لا تكمن في تطابقهم مع ماركس، بل في كونهم خالفوه أو اختلفوا عنه في طريقة تفكيرهم أو على الأقل لأنهم قرأوا نصوصه بطريقة جديدة مبتكرة، وأعني بذلك أنهم تعاملوا مع هذه النصوص بصفتها مادة لإنتاج فكر جديد أو أدوات معرفية جديدة. وهم في النهاية يختلفون بعضهم عن بعض، لأن كل واحد منهم قدّم قراءته للنص الماركسي وأعطانا نسخة عن ماركس لم نكن نعرفها. وكل قراءة جديدة لماركس لا تقدم نسخة جديدة مختلفة لا قيمة لها من الناحية المعرفية.

ولأن العظم يفكر بطريقة أصولية عقائدية، فإن نقده لا يثمر الجديد والمهم. وهذا شأن

النقد القائم على رصد الأخطاء وكشف التناقضات. قد يكون مثل هذا النقد مفيداً في تصحيح بعض المعلومات في ضوء الوقائع، ولكنه لا يولد أفكاراً خصبة. لأن النقد يتم هنا انطلاقاً مما هو معلوم، أي يتم بأدوات معرفية فقدت فاعليتها وأصبحت هي التي تحتاج إلى النقد والفحص، وأعني بهذه الأدوات تلك المقولات التي ما انفك يتداولها الماركسيون العرب في فهمهم للأحداث والأفكار، كالفكر التقدمي والقوى الظلامية والمواقف الرجعية والمصالح الجماهيرية والمعارضة العقلانية. حتى هذه الأخيرة قد فقدت مصداقيتها، فأية عقلانية نقصد؟ عقلانية ديكارت أم كنط؟ عقلانية ماركس أم نيتشه؟ سارتر أم فوكو؟ إن العقلانيات ليست واحدة، بل هي تختلف وتتنوع. فمنها التقليدي ومنها الحديث، منها ما يتصف بالضيق والتبسيط والإحكام، ومنها ما يتصف بالبناء والتركيب والانفتاح. باختصار إن النقد لم يعد مجرد تكذيب للآراء أو تصحيح للمعلومات، وإنما هو نبش للأسس أو فحص لأدوات المعرفة أو نقد لنظام الفكر للكشف عن آلياته وعاداته... وهذا بعيد كل البعد عن تفكير العظم المعتصم بنصه الماركسي المتمسك بثوابته الايديولوجية تمسك الاسلامي بأصوله واللاهوتي بأقانيمه.

نعم نحن نقرأ في «ذهنية التحريم» نقداً للكُتاب والمثقفين والجامعيين العرب الذين انتقدوا سلمان رشدي وهاجموه، سواء منهم الذين قرأوا روايته أو الذين لم يقرأوها، كما نقرأ انتقادات لكُتاب آخرين في موضوعات لا علاقة لها بسلمان رشدي، ولكن هذا النقد يجري بعقلية ايديولوجية. إنه «النقد التهافتي» على ما أوثر تسميته، أي النقد الذي يرمي إلى إثبات خطأ الغير. والنقد التهافتي لا يشهد إلّا على تهافته. وتجربة الغزالي تشهد على ذلك، أي أن الذي تهافت في النهاية ليس كلام الفلاسفة، بل كلام الغزالي على تهافتهم هو الذي تهافت، والغزالي يشهد على نفسه بذلك، إذ اعتبر أن الفكر الكلامي القائم على تبيان تهافت الغير لا يشفي الغليل أي لا يولد حقيقة. والحق أنني إذ أقرأ انتقادات العظم للذين هاجموا سلمان رشدي وروايته، لا أقف على الجديد المعرفي: فلا بؤرة جديدة للتفكير ولا أداة جديدة للفهم، لا زحزحة لمشكلة من مطرحها ولا معالجة للمسائل من زاوية مختلفة أو بطريقة مغايرة. وإنما أجد هذا النقد الذي يغلب عليه هاجس التخطئة والتأثيم ومنطق التصنيف والإدانة.

هناك بالطبع حرية التفكير والتعبير وهي لبّ المشكلة وعصبها الحي. وصادق جلال العظم منخرط في هذه القضية حتى العظم أيضاً، سيما أنه قد سبق له أن كان موضع اتهام وإدانة على كتابه: نقد الفكر الديني. ولهذا يبدو الأكثر حماسة في الدفاع عن سلمان رشدي. إنه يتبنى قضية الكاتب الهندي وكأنها قضيته الخاصة.

4 ـ لا وصاية لأحد على الحرية

لا شك أن قضية رشدي تطرح على بساط البحث حرية الكتابة وإمكانها، خصوصاً في الموضوعات التي تتعلق بالاسلام وتراثه ونصوصه ورموزه... ومن الطبيعي أن يقف الواحد مع حرية التفكير والتعبير ومع حق الاختلاف والمغايرة، فالكتابة هي كتابة المختلف، والتفكير هو استقلال بالرأي وحرية في القول. ومع ذلك فأنا لا أبسّط الأمور ولا أرى إلى المسألة رؤية أحادية حتى لا أنخرط في موقف أعمى مع هذا الفريق أو ذاك. ولهذا لستُ مع تقديس الحرية كما لست مع تقديس أية مقولة أخرى. بكلام آخر إني لا أجعل من الحرية أقنوماً مقدساً أضعه في مواجهة الأقانيم الأخرى أو ضدها، ذلك أنني لست مع تقديس المقولات والشعارات أياً كانت. بكلام أصرح موقفي من الظاهرات والممارسات التقديسية أنني أحاول قراءتها وفهمها وأتعامل معها تعاملاً دنيوياً لأنني لا أستطيع في النهاية أن أنسلخ عن فرديتي وخصوصيتي. وعلى كل فالذين يقدسون شيئاً من الأشياء هم أول ضحاياه، أكان هذا الشيء هو اللّه أم الوطن أم الحرية أم الاشتراكية أم المرأة...

من جهة أخرى لم يعد يقنعني حديث المثقف الماركسي عن القوى الرجعية والظلامية «القروسطية» المعادية للتقدم وللحريات وحقوق الإنسان. لقد فقد مثل هذا الحديث جاذبيته ومشروعيته، بعد كل ما جرى من قمع واستبداد ومصادرة للحريات وانتهاك للحقوق، من قبل أحزاب وأنظمة أو منظومات تشكلت وقامت وحكمت باسم الحرية والتقدم والعقل، أو باسم الدفاع عن مصالح الجماهير وقضايا الشعوب. أعرف أن هناك كتاباً لبنانيين وعرباً راحوا ضحية التعصب الديني أو الشحن الطائفي أمثال حسين مروة ومهدي عامل وسواهما. وفي رأيي إن أكثر الذين سقطوا كانوا ضحية أفكارهم أكثر مما كانوا ضحية دفاعهم عن الحريات والحقوق. أقول ذلك لأن أكثر المثقفين العرب قام نضالهم بوجه من وجوهه على الدفاع عن أنظمة ودول كان هاجسها نفي أو تصفية أمثالهم أو زملائهم، ولهذا لا أفتئت على الحقيقة عندما أقول إن المثقف العربي، أعني به المثقف التقدمي الطليعي كان ـ وربما لا يزال ـ يرى بعين واحدة. وأما المثقف اللبناني وأعني به بالطبع من انخرط في مشاريع التغيير والتحرير، فقد كان أعمى لأنه كان يطالب بالحرية حيث ينعم بها، ويؤكد وجودها حيث تنعدم.

ولهذا لم يعد يخدعني الكلام على الحريات، ولو كان الأمر يتصل بحرية التعبير. بل بِتُّ أقف موقف الحذر من هذه المسألة. فقد علمتني التجارب المريرة أن ليس كل من رفع شعاراً للحرية أصبح وصياً على الحريات والحقوق، وليس كل من ندب نفسه للدفاع عن الحقيقة صار موضعاً للثقة التامة المطلقة. باختصار: لستُ مع المطلقات، لأن المطلق

مآله التبسيط والأحادية والاستبداد. ولست مع الذين يتعاملون مع الأفكار بيقين جازم على طريقة صادق جلال العظم. لأن ذلك مفضٍ إلى الانغلاق. والحقيقة أن العظم يمارس نوعاً من الاستبداد في خطابه بقدر ما يتعامل مع مقولة الحرية وسواها من المقولات بهذه الطريقة المطلقة وعلى هذا النحو القاطع الذي لا يحتمل اللبس أو الجدال.

لا شك أن كلاً منا يقطع ويجزم فيما يقول، لأن الكلمات تفصل، في الأصل، وتقطع. ولهذا فالواحد يحتاج دوماً إلى مراجعة مقولاته وفحص طريقة تعامله مع مفرداته. ولا شك أيضاً أن المفهوم هو مطلق من حيث كونه كُلاً شاملاً يتجاوز الأجزاء ويحيل إلى المتعالي. ولكن المفهوم هو أيضاً نسبي سواء من حيث ارتباطه بسواه من المفاهيم أو من حيث المشكلات التي يثيرها أو من حيث مستويات فعله ومجالات استخدامه أو طرق استثماره. إذن لا يجدر بنا التبسيط والقطع. فأفكارنا ليست في النهاية نقية صافية قاطعة كحد السيف. ليست هي فيصلاً للتفرقة بين الاسلام والزندقة. ولكنها ليست أيضاً القول الفصل بين العقلاني والخرافي، أو بين العلماني والأصولي، أو بين التقدمي والرجعي... إنها بالأحرى أمور مشغولة مبنية مركبة بل متراكبة، وهي ذات طابع إشكالي بحيث يتوقف بعضها على بعض ويدخل بعضها في البعض الآخر أو يدخل عليه. وانطلاقاً من ذلك فإني لا أقف مغمض العينين مع سلمان رشدي بحجة الدفاع المقدس عن حرية التعبير ضد المقدسات الأخرى، أي لا استبدل مقدساً بمقدس آخر، إذ لا شيء في نظري يحدث ويتكون إلّا وهو شأن دنيوي ونشاط بشري أو فعل تاريخي نسبي. يصدق هذا على دفاع صادق جلال العظم عن سلمان رشدي، كما يصدق على فتوى آية اللّه الخميني بحق صاحب الآيات الشيطانية.

5 ـ آية اللّه والآيات الشيطانية

يمكن الدخول على فتوى الخميني من صاحب الفتوى نفسه. لقد كان الخميني فقيهاً صارماً ومناضلاً قاد ثورة وبنى دولة على أساس ولاية الفقيه. بيد أنه كان لآية اللّه وجهه الآخر، أعني وجهه الصوفي والعرفاني. وفضلاً عن ذلك فقد انفتح على الفلسفة واشتغل بها. ولهذا نراه في أحاديثه ورسائله يثني على الأعلام الكبار من الفلاسفة والمتصوفة، وأخصهم بالذكر الفارابي وابن سينا والسهروردي وابن عربي والشيرازي الملقب بصدر المتألهين. بل إني قرأت مؤخراً مقالة له نُشرت في مجلة «التوحيد» الاسلامية يثني فيها على أرسطو ويقدّر له إنجازه المنطقي.

ومعلوم أن مثل هذا الموقف المنفتح على التصوف وعلى الفلسفة بنوع خاص، لا يرضي الاسلاميين ولا يقبل به السلفيون من العلماء الذين أوثر تسميتهم «أهل الانغلاق».

صحيح أن هناك فريقاً من علماء الاسلام انفتحوا على الفلسفة اليونانية وأفادوا منها في تشكيل رؤيتهم للعالم وفي إشادة منظوماتهم الفكرية أو أنظمتهم المعرفية. ولكن الغالبية من علماء الاسلام، سواء منهم القدماء أم المحدثون، قد حاربوا الفلسفة واتهموا أهلها بالكفر والزندقة. وهذا باحث إسلامي معاصر هو محمد تقي المدرّسي، قد يكون من أتباع الخميني سياسياً، يقف موقف السلب والعداء من الفلسفة والتصوف بحجة الدفاع عن «صفاء الثقافة الاسلامية» في مواجهة الأفكار الدخيلة والمستوردة، كما يعلن عن ذلك في الصفحة الأولى من كتابه «العرفان الاسلامي». وهو يعزز موقفه الإلغائي هذا مستشهداً بكلام لبعض أئمة الشيعة جاء فيه: إن العلماء الذين يميلون إلى الفلسفة والتصوف هم «شرار الخلق». ولو صح هذا الكلام لحُكِم على الخميني بالخروج من حظيرة الإيمان ومن دائرة الاسلام. أما الكلام على الأفكار الدخيلة فلا يقوله إلّا الذين يدفنون رؤوسهم في الرمال، فها هي إيران الاسلامية تنشىء جمهورية. والجمهورية والدستور والانتخاب كلها مصطلحات غربية ذات جذر يوناني. ولا أقول ذلك لكي أقيم حواجز بين الثقافات، بل لأقول بأنه لا توجد حضارة صافية. وما ينجزه أحد البشر أو إحدى الأمم يصبح ملكاً لكل الناس، في إمكانهم الانفتاح عليه لاستثماره والإفادة منه.

هكذا فالمدرّسي يرمي نتاج فلاسفة كالفارابي وابن سينا في دائرة الانحراف والضلال، في حين أن الخميني يقرأ كتبهم ويقدرهم كل التقدير. والمدرّسي يستنكر على الشيرازي عرفانه وتألهه بحجة أن ذلك سخافة وتخرص، في حين أن الخميني لا يكف عن إبداء إعجابه بالشيرازي والثناء عليه. والواقع أن الخميني قد تعامل هو مع نفسه على نحو تأليهي كما جاء في وصيته التي وصفت بأنها: رسالة إلهية. بل إنه لو صحت نسبة تلك القصيدة إلى الخميني التي نشرها ابنه أحمد والتي يقول فيها آية اللّه: «افتحي باب الحانة ودعينا نؤمها ليل نهار، لأنني سئمت المسجد والمدرسة»، لو صحت نسبة هذا الكلام الذي ينقله العظم مترجماً إلى العربية، فإنه يشكل شطحات تضع الخميني إلى جانب الحلاج والبسطامي، حتى لا أقول إلى جانب سلمان رشدي. لا أريد أن أستطرد أكثر وإنما أردت أن أدخل على الخميني الفقيه وصاحب المرجعية الدينية والسياسية من الخميني المنخرط في سلك أهل العرفان والسائر على نهج أهل الذوق والمكاشفة. ومن البيّن مدى التعارض والتعارك بين هذين الوجهين. بيد أن محمد تقي المدرّسي اكتفى بنقد القدامى من متصوفة ومتفلسفة. ولم يكن ليجرؤ على نقد الخميني لسلطانه ومهابته. ولا يعني ذلك أنني مع دعوى الشيرازي في تألهه. فأنا ضد هذه الدعوة، ولكنني لا أنفي نمطاً من التأله لكي أدافع عن نمط آخر، ولا ألغي شكلاً من أشكال العرفان لأثبت شكلاً آخر.

6 ـ خصمنا العقائدي وجهنا الآخر

أخلص من ذلك إلى أمرين:

أولاً: إن للمسألة، عنيتُ فتوى الخميني، وجهها الآخر. وما نأخذه على الغير قد يرتد علينا. طبعاً إن الخميني تصرف كمرجع فقهي، ولو تصرف كعارف صوفي، لعذر سلمان رشدي وتمنى له الهداية، إذ الصوفي يهتم قبل كل شيء بنقد نفسه ومحاربة أهوائه، لأنه الأدرى بوساوس النفس. وللخميني أقوال في هذا الخصوص في أحد نصوصه المسمّى «الأربعون حديثاً»، وفيه يحذر نفسه من نفسه. وكان من الممكن على الأقل أن يطلب تراجع سلمان رشدي عن موقفه كما كانت ردة الفعل الأولى يومئذ للمرشد الحالي علي خامنئي الذي طالب رشدي إعلان توبته والتراجع عما كتبه، إلّا أن الخميني تمسك باجتهاده وآثر الفتوى القاضية بقتل الرجل. وتلك هي المفارقة. فقد بدأ الخميني عرفانياً وانتهى سلطاناً، بدأ بالفقه وانتهى بالسياسة. والسلطة هي حجاب على المعرفة. أما السياسة فتعطي الأولوية للولاية على الشريعة. إنها استثمار للشريعة. يشهد على ذلك الخميني نفسه وقد صرح ذات مرة بأنه إذا تعارضت الفرائض الشرعية كالحج مثلاً مع ولاية الفقيه، تُعطل الأحكام لمصلحة الولاية والحكومة.

ثانياً، لكل موقف ثمنه. وفي رأيي إن فتوى الخميني أعطت مردوداً عكسياً، إذ هي صنعت لرشدي شهرته وأسهمت في ترويج الرواية بحيث صار الكل متشوقاً إلى الاطلاع عليها. ولولا الفتوى لما كان لها أن تعرف هذا الانتشار الواسع. قد يُقال إن المسألة تعدت المستوى العقائدي والثقافي ولم تعد مجرد مسألة تتعلق بحرية التعبير، بل هي وظفت في عملية الصراع بين الغرب والاسلام، وشكلت نوعاً من التحدي للاسلام وأهله مارسته بعض الدوائر في أوروبا والعالم الغربي عموماً. ولكن يمكن أن يُقال العكس تماماً، أي إن تلك الدوائر أرادت للأمور أن تجري على ما جرت عليه، أي أردات استثارة كل ذلك الهياج وكل ذلك العداء إزاء نص وكاتبه. وبهذا يكوم المسلمون قد استدرجوا من حيث لا يحتسبون إلى ردات الفعل التي حصلت. فهل يعقل أن يضع العالم الاسلامي نفسه في كفة وسلمان رشدي في كفة أخرى؟ بسؤال أصرح: هل يُعقل أن يخشى المسلمون على نبيهم الغائب من كلام يعرّض بسيرته؟ هل العظمة هي من الضعف بحيث يمكن النيل منها أو المساس بها؟

ينبغي القول مرة أخرى: لا ينبغي اختزال الأمور، إذ للمسألة بعدها الآخر: فالجماعات البشرية تحيا على نحو رمزي يجعلها دوماً مدينة لمعنى غائب. والفرد الذي يغدو رمزاً أو يتماهى مع الرمز في إمكانه خوض حرب مقدسة تهرق فيها دماء كثيرة. والفتوى ضد

سلمان رشدي تندرج في هذه الخانة، إذ هي حرب برؤوس أموال رمزية. إنها حرب من أجل الرمز، والأحرى القول إنها توظف الرمز تأكيداً لمشروعية الحاضر وسلطة الشاهد التي تحتجب وراء سلطة الغائب.

ولكن إذا كان المجتمع البشري لا ينفك يولد الرموز ويحيا دوماً على نحو خرافي أسطوري، فقدر العقل أن يقرأ ويفكك الرموز. والتفكيك يكشف لنا بأن النص لا ينص على الحقيقة بقدر ما ينتج حقيقته، ولا يدل على المعنى بقدر ما يولد معناه. وفي ضوء ذلك لا حقيقة تقولها رواية رشدي سوى كونها تشهد على صاحبها، تماماً كما أن الاسلاميين يشهدون، بسلوكهم تجاهه، على حقيقتهم ولأقل على طريقة تعاملهم مع الحقيقة والرمز.

ثمة نقطة لا يمكن إغفالها يشير إليها عنون الرواية: الآيات الشيطانية. فإذا كانت هذه الرواية تعرّض من جهة بسيرة النبي ولو من باب الرمز والإيحاء، فإنها تنقض من جهة ثانية النبوة وتعمل على تلغيم الوحي. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن تلك الآيات الثلاث المتعلقة بقصة الغرانيق لم تكن وحياً بل وسوسة شيطانية، فلا معنى لذلك سوى التشكيك في مصداقية الوحي. ولقد انقسم الكتاب بين مصدق ومكذب بعد إثارة هذه القضية. ومن اللافت أن مفكراً كحسن حنفي، يعد قريباً من التيارات الاسلامية، قد اعتبر أن الآيات التي بنى عليها سلمان رشدي روايته ليست وحياً، تماماً كما ذكر بعض المفسرين القدامى. وقد فسر حنفي الأمر بالقول إن النبي عندما استخدم هذه الآيات لم يكن يتصرف كنبي بل كزعيم سياسي. وهذا التأويل يلقي هو الآخر ظلالاً من الشك على مصداقية النبوة. وأياً يكن، إن هذا الجانب في رواية رشدي ليس هو الذي شكل مستنداً لإصدار الفتوى بقتله، بل الجانب الآخر، أي التعريض بالنبي. هكذا عومل رشدي من قبل الايرانيين كشاتم للنبي لا كمرتد. والتعرض للنبي هو عند المسلم أصعب من نقد مفهوم اللّه أو النبوة. ولا يعني ذلك أن العقل الاسلامي ينفتح لكي يتخلى عن قاعدة الارتداد. فما لم تلحظه الفتوى الصادرة في إيران سيحصل في مصر، حيث يتهم الكتاب بالارتداد والإلحاد، كما هو موضوع الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد.

7 ـ نصر حامد أبو زيد وقضيته

لا نعدم في الماضي وجود كُتاب ومفكرين وقفوا من الاسلام وأصوله، كاللّه والنبوة والوحي والإمامة، موقف المساءلة والشك أو النقد والنقض، مثل ابن الرواندي وأبي بكر الرازي. وهذا أبو العلاء المعري يكذّب الرسل في قول له: «ولا تحسب مقال الرسل حقاً / ولكن قول زور سطّروه». بل هو لا يخشى أن يخاطب ربه معلناً زندقته بحجة أن

أحكامه لم تعجبه. وفي هذا العصر وجد أيضاً من ينتقد الأصل ويشكك في مصداقية النص، بدءاً من اسماعيل مظهر وطه حسين وصولاً إلى المعاصرين كنصر حامد أبو زيد على ما يظهر ذلك في كتابه «مفهوم النص».

ما الذي يقوله أبو زيد في نصه؟ إنه يوقظ أسئلة مقموعة ويتكلم على أمور مسكوت عنها، وذلك بتعامله مع النص القرآني على أنه «نتاج ثقافي» أنتجه الواقع الذي تشكل فيه، أي واقع العرب اللغوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي في زمن النبوة. ولهذا فهو يستخدم في درسه له المنهج اللغوي ويحاول تبيان دور الواقع التاريخي في تشكيل هذا النص. لا شك أبو زيد يعلن أن منهجه هذا في تناول النص القرآني لا يتعارض مع ألوهية مصدره. بل هو يردد عبارات في سياق كلامه على القرآن يستخدمها عادة المحدّثون والفقهاء مثل: «إن اللّه سبحانه وتعالى عندما أوحى للنبي بالقرآن». بيد أن هذا التصريح هو ضرب من التقية، أي آلية دفاعية يلجأ إليها أبو زيد، بوعي أو بغير وعي، لكي يدرأ عنه تهمة الإنكار. فالباحث المصري يتعامل في النهاية مع النص القرآني كنتاج ثقافي مرتبط بالثقافة التي تشكل من خلالها، تماماً كما يتم التعامل مع أي خطاب بشري.

والواقع أن القدامى لم يفعلوا سوى ذلك مع اختلاف المناهج والأدوات المعرفية والفضاءات العقلية. فالمفسرون والفقهاء والمتكلمون والبلاغيون، كل هؤلاء إذ حاولوا تفسير النص والاستنباط منه، إنما تعاملوا معه بوصفه كلاماً عربياً، أي خطاباً بشرياً، ولهذا فقد قاسوه على كلام العرب في الجاهلية لكي يفهموا دقائقه ويتعرفوا إلى دلالة بعض المفردات التي خفيت عنهم. وهذا ما فعله أبو زيد على صعيد آخر عندما حاول فهم ظاهرة الوحي في ضوء الكهانة التي كانت سائدة بين عرب الجاهلية. والفرق بين أبو زيد وبين القدامى، أنه يصرح بما لم يصرحوا به. ففي حين هم يصرحون بأن النص هو كلام إلهي نزل بلغة العرب وطبقاً لنحوهم في الكلام، يعتبر أبو زيد أن القرآن نتاج ثقافي لا يفارق قوانين الواقع ولا يسبق بوجوده وجود هذا الواقع، أي لا يوجد على نحو مسبق ذلك الوجود الغيبي الماورائي في اللوح المحفوظ. بيد أن طريقة التعامل هي في النهاية واحدة، أي إحالة الكلام الإلهي على كلام البشر، والتعامل مع النص القرآني تعاملاً دنيوياً تاريخياً. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. إذ لا يمكن للانسان أن يتعامل مع المرجعية الغيبية القدسية إلّا بجسده وأرضه، بخطاباته ومؤسساته الدنيوية. بل إن هذه المرجعية لا يمكن أن تتعامل مع ذاتها إلّا على هذا النحو الدنيوي والناسوتي. إذ لا حق بلا خلق كما قال أهل التصوف. وعلى كل حال، أياً كان الأصل والمصدر، فهناك اختلاف بين علماء الإسلام ومفكريه في كيفية قراءة النص وطريقة التعامل معه. والاختلاف واسع اتساع ما

بين من يقول: نحن لا نقول بل اللّه هو القائل والمرجع، وبين من يقول: لا وصاية على العقل بعد النبوة كما قال، الشيخ محمد عبده، أو من يقول من المعاصرين: لا مرجعية في الاسلام سوى مرجعية العقل، كما قال أحد رجال الدين اللبنانيين هو القاضي السيد محمد حسن الأمين.

لا شك أن أبو زيد إذ يخضع النص القرآني للفحص والدرس، يأتي بجديد وذلك بقدر ما يحاول استكشاف آليات هذا النص في إنتاج المعنى. وهذا ما يسميه «آليات المخالفة والمشابهة»، أي آليات النص في إثبات تمايزه وتفوقه أو في تثبيت مرجعيته وسلطته. ومع ذلك فإن أبو زيد لا ينجح دوماً. هناك عائق يمنعه من التشريح والكشف، أسميه «العائق الواقعي» إذا جازت العبارة. ومسوغي في ذلك أن مقولة «الواقع» على ما تُستعمل في خطابات «الواقعيين» قد استُهلكت واستنفدت أغراضها. أقصد أنها باتت تستخدم بطريقة غير واقعية، أي ضد الواقع أو على حسابه أو لحجبه... ولهذا فهي تتعرض الآن للنقد الذي يزعزع ثقتنا بوجود وقائع مطلقة منفصلة عن تفاسيرها ورواياتها. بكلام آخر إن النقد يزعزع الاعتقاد بوجود حقائق ثابتة قائمة بذاتها بمعزل عن الروايات والخطابات. وهذا النقد لمقولة الواقع جعلني أستبدل مفهوم «الواقعية» بمفهوم آخر هو «الوقائعية». وإذا كانت الواقعية تعني أن النص هو نتاج يعكس الواقع أو هو مجرد رواية للحقيقة، فإن الوقائعية تعني أن النص يشكل هو نفسه واقعة تفرض نفسها وتمتلك حقيقتها. إنها تعني أن النص يملك القدرة على أن يواصل صموده إزاء تغير الأحداث والوقائع.

ومفهوم الوقائعية يجنبنا المنزلقين: الواقعي واللاهوتي، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، إذ كلاهما ينفي حقيقة النص. كلاهما يعتبر أن لا حقيقة للنص سوى كونه ينص على الحقيقة عينها، مع الفارق أن اللاهوتي يصدق بالحقيقة التي يروي عنها النص القرآني، في حين أن الواقعي يشكك في هذه الحقيقة. والذي يبدو لي أن الواقعي واللاهوتي يتبادلان الأدوار، بمعنى أن اللاهوتي إذ يصرح بلاهوتية النص القرآني، لا يسعه إلّا أن يتعامل معه على نحو واقعي أي بإحالته إلى حيثياته كما يفعل المفسرون عند البحث عن أسباب النزول. وفي المقابل إن الواقعي إذ يتشبث بمقولة الواقع باحثاً دوماً عن وقائع معينة ثابتة لكي يفهم في ضوئها النص، إنما يمارس واقعيته بطريقة ما وارئية لاهوتية. وفي كلا الحالين تُهدر كينونة النص. لأن المطلوب ليس فهم النص بإحالته إلى وقائع فاتت وانقضت بقدر ما يطلب التعامل معه كإمكان للفهم، فهم الوقائع الراهنة. باختصار ليس المطلوب العودة إلى الوقائع لفهم النص، بل المطلوب قراءة النص من أجل استكشاف الوقائع المطمورة تحت ركام الخطابات.

أعرف أنني استطردت وكدت أنسى القضية الساخنة الموضوعة على نار حامية، وأعني بها الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد والتي يُراد من ورائها، بإرادة بربرية، فسخ عقد الزواج بين زوجين عاقلين مختارين بالرغم من إرادتهما المتبادلة. وبالطبع فإن مثل هذه الدعوى تشكل اعتداء على حقوق الانسان قل نظيره في هذا العصر. ومع ذلك فإن موقف الشجب والاستنكار لا يُغني عن محاولة الفهم. وأنا إذ ابتعدت عن المشكلة فلكي أعود إليها وأدخل عليها دخول من يريد أن يستقصي ويعرف.

والحقيقة أن مفهوم «الوقائعية» كما أستخدمه يجعل مقولة الارتداد غير ذات موضوع، بل هو يقرب المختلفين بعضهم من بعض. ففي مقولة الواقع التي يستخدمها أبو زيد، النص إما أن يصدق القول أو لا يصدق، إما أن يروي حقائق أو لا يروي، إما أن تكون له مصداقيته أو لا تكون. في مقولة الوقائعية يملك النص دوماً حقيقته أياً كان مرجعه ومصدره. وهذه الحقيقة، أعني حقيقة النص، تتم دوماً على حساب الواقع، بمعنى أنها تمارس على الكائن الحادث نوعاً من الاستبعاد أو التهميش أو النسيان... ولهذا يحتاج النص دوماً إلى تأويل أو إلى تفكيك، بغية قراءة ما لم ينكشف أي ما تم حجبه أو تحويره أو تزويره... وهذا معنى قول من يقولون: إن الحقيقة هي أقل حقيقية مما ينبغي، أو إن الواقع هو أقل واقعية مما نحسب. بكلام آخر لا توجد حقائق نهائية، إذ الحقيقة ليست سوى قراءتنا للواقع والنصوص أو طريقة تعاملنا مع الأشياء والأحداث. إنها لا تنفصل عن ممارستنا وخطاباتنا ومؤسساتنا.

9 ـ مُلكية الحقيقة

وفي ضوء هذا المفهوم النقدي للحقيقة لا يبتعد اللاهوتيون والواقعيون كل البعد بعضهم عن بعض، بل يمكن إدراجهم في خانة واحدة. إذ الكل يتنازعون حول القبض على الحقيقة. كل فريق يدعي أنه وحده قادر، بمنهجه، على امتلاك الحقيقة وتبليغها إلى الناس. هذا يصدق على الاسلاميين وعلى خصومهم من العلمانيين كصادق جلال العظم ونصر حامد أبو زيد. يصدق أيضاً على أركون الذي يقع هو الآخر في المطب: فهو بالرغم من رهانه على إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر الاسلامي، يدعي أن منهجه في دراسة هذا الفكر، وحده هو الذي يتيح القبض على الحقيقة الحقيقية والكلية للاسلام. وهذا زعم يتعارض مع تاريخية الحقيقة.

إذن الصراع هو حول ملكية الحقيقة وحراستها. ولا يهم في رأيي إن كانت هذه الحقيقة إلهية أم ناسوتية، ما ورائية أم طبيعية. نحن هنا إزاء ديكاتاتورية الحقيقة، ديكتاتورية يمارسها الطرفان المتعارضان في الأطروحات والشعارات. هكذا يتعامل الاسلامي مع

الحقيقة الدينية اللاهوتية، وهكذا يتعامل خصومه مع حقائقهم المادية أو الجدلية أو العلمية أو الثورية أو التقدمية... ومثل هذا التعامل مع الحقيقة يُترجم كما دلت التجارب نفياً وإقصاءً للغير الذي يُدان بتهمة الرجعية أو الظلامية أو العمالة أو الخيانة أو الانشقاق وسواها من المفردات التي هي الشكل الحديث لمفهوم الارتداد الاسلامي، وإلّا كيف نفسر ما مورس من عنف وحشي ومن إبادات جماعية باسم تلك الشعارات الحديثة من قبل دول وأنظمة احتكرت وحدها من دون سواها رفع شعارات التقدم والتحرر؟!

هكذا فالمسألة هي أعقد مما نتصور. إنها مسألة رؤيتين إلى الحقيقة: رؤية أحادية مغلقة، ورؤية مفتوحة إجرائية. والنص وجه من وجوه الحقيقة. فإما أن نتعامل معه كإمكان مفتوح، أو بصفته مجموعة أحكام قاطعة أو تعاليم نهائية. والرؤية الأخيرة للنص، أكان نصاً نبوياً أم نصاً لماركس، لا يمكن أن تنتج إلّا الارتداد ونظائره الحديثة كالعمالة والخيانة. وما دام الكلام يدور على قضية نصر حامد أبو زيد الذي يتّهم ويحاكم بصفته مرتداً، فالذي يمكن قوله هنا: إن مقولة الارتداد التي يحاول الاسلاميون المعاصرون إحياءها بعد موتها تنفي مصداقية الدعوة إلى الحوار التي يدعو إليها بعض العلماء والمفكرين المسلمين. لأن من يتعامل معك بصفتك مرتداً لا يعترف بك ولا معنى لحواره معك أصلاً، بل يضمر لك علاقة تقوم على العنف. وعلى كل حال فإنه إذا كان العقل الاسلامي غير قادر على إلغاء قاعدة الارتداد من أساسها، فإنه يشهد بذلك على ضيقه وضعفه، على تحجره وجموده، على أنه باقٍ أسير تاريخه وماضيه. باختصار يشهد على أنه لا يحسن لغة الحوار بل لغة العنف.

10 ـ العنف الأصولي

يستغرب الكثير من المسلمين العنف الذي يمارس في المجتمعات الاسلامية بين المذاهب والأحزاب والفصائل المتحاربة، فيتساءلون: هل يُعقل أن يتقاتل المسلمون على هذا النحو البربري؟ والحقيقة أنني كلما سمعت مثل هذا الاستغراب أجيب المتسائل: كأنك لست بمسلم، أو كأنك جاهل بتاريخ الاسلام السياسي الذي هو عبارة عن فصول من النزاعات والفتن والحروب. فالنبي خاض حروباً وقاد معارك، وبعد النبي تنازع خلفاؤه وصحبه على المشروعية واقتتلوا فأهرقت دماء في حروب أين منها داحس والغبراء! ولا ينفرد الاسلام بهذا الأمر. فتاريخ المسيحية هو بدوره تاريخ حروب بين الطوائف والكنائس. وإبان الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا، كانت تُبقر بطن الحامل لرمي الجنين في نهر السين. والواقع أن العقل الديني المغلق يؤول إلى ممارسة العنف لأنه

يشتغل وفقاً لآليات تصنف وتدين. فأنت عندما تصنف غيرك بصفته كافراً أو مشركاً أو مبتدعاً أو ضالاً، فإنك تمارس تجاهه شكلاً من أشكال العنف. على كل حال العنف هو قدر البشر الذي لا فكاك منه. وتصور مجتمع خالٍ منه هو الطوبى. فما دام ثمة اجتماع وما دام هناك قوانين لقمع المخالفات أو لتطبيع الأفراد، ثمة عنف لا بد من ممارسته.

ومع ذلك فإن للحركات الاسلامية المعاصرة شأناً خاصاً مع العنف. فإذا كان البشر لا يكفون عن الاقتتال، وإذا كانت الحروب قدر المجتمعات، وإذا كان تاريخ الأديان هو تاريخ صراع بين الطوائف والمذاهب. فإن الحركات الاسلامية الناشطة الآن هي بطبيعتها مولدة العنف، أي إن العنف خاصية بنيوية فيها. أولاً لكونها حركات أصولية. والأصولي الساعي إلى استعادة الأصل والتطابق معه محكوم للماضي بنماذجه وصوره وأطيافه. ولهذا فهو ينفي حقيقة الحاضر ومشروعيته ولا يرى فيه سوى البطلان والفساد، ومن ثم يسعى إلى تغييره بأي ثمن، إذ لا تهمه الوسيلة، بل المهم عنده أن يتغير هذا العالم الذي لا ينطوي إلّا على الشر والإثم. ثانياً لأن الحركات الاسلامية هي حركات اصطفائية. والاصطفائي يعتقد بأنه ينتمي وحده من دون سواه إلى الفرقة الناجية، ويتصرف بوصفه وكيلاً للّه على الأرض مكلفاً تنفيذ شرعه وأحكامه. بكلام آخر، الاصطفائي يعتقد بصفاء عنصره ومعتقده ويتعامل مع نفسه بصفته الأحق والأصدق والأفضل، ولهذا فهو يزدري الغير تماماً كما ينفي العالم. إنه لا يعترف بحقوق سواه كبشر ولا يعترف بوزن الوقائع. ومن يكون كذلك، أي اصطفائياً عنصرياً، لا يمكن إلّا أن يمارس العنف ضد من لا يتماثل معه. والعنف يبدأ بتصنيف الناس بين مؤمن وكافر، أو مستقيم وضال، أو طيب وخبيث... ثم يتدرج من الكلمة الجارحة إلى الرصاصه القاتلة.

طبعاً إن لممارسات العنف ظروفاً اجتماعية وسياسية. هناك حقاً هواجس تغذي هذا الميل، تتعلق بالأمن الجماعي أو الغذائي أو الأمني الصرف. ولكن هذا ليس بكاف لتفسير العنف الذي هو سلوك بنيوي لدى الحركات الاسلامية ـ والدينية عموماً ـ بما هي حركات تجمع بين العنصرية الأصولية وبين الطوباوية الخلاصية. وإلّا كيف نفسر هذا العنف الذي يمارس ضد الداخل والخارج؟ كيف نفهم أن تُطلق النار عشوائياً على سائح أجنبي؟ كيف يُذبح كاتب أمام أعين أطفاله؟ بأي ذنب يقتل مثل هؤلاء؟ إنه الارهاب الذي يجعل الواحد يحمّل كل الناس مسؤولية ما يراه أو يتخيله من ضرر أو فساد، فيقتل عندئذ أياً كان، من دون ذنب أو جريرة! إنها العنصرية التي تسوغ قتل الغير الذي لا يستحق في نظر العنصري أن يكون إنساناً سوياً لأنه لا يشبهه في معتقده أو في لونه أو في لغته! إنها العقلية الأخروية التي تدفع الواحد من أجل الخلاص إلى ممارسات انتحارية

سواء ضد الغير أو ضد الذات. باختصار إنها النزعة الأصولية التي تزين الحلم بالمستحيل أي استعادة عصر ذهبي لم يتحقق يوماً ولن يتحقق أبداً. ولهذا فالأصولية تقوم على وهم مزدوج: أولاً وهم الماضي المثالي والمجتمع الكامل، أقول ذلك لأن الماضين قد انخرطوا في صناعة التاريخ بكل حدثيته ويومياته العادية، المألوفة والمبتذلة، وهم عاشوا الحياة بفضائلها ومساوئها، بعظمتها وصغائرها، بجمالها وشناعاتها. أما الوهم الثاني فهو الادعاء بإمكان التطابق مع الأصل، أي مع حدث عظيم أو عهد ذهبي أو نص تأسيسي. وهذا هو المستحيل عينه، إذ الكائن هو حدوثه واختلافه، هو تشكله وتحولاته. ثمة هوة انطولوجية تمنع التطابق مع الأصل المفترض. ولهذا فإن الأصولي لا يحسن ترجمة أصوليته على الأرض إلّا بالابتعاد عنها والإساءة إليها أو تشويهها بنسبة أقواله وأفعاله إليها. والحقيقة أن المقارنة بين الاسلاميين في عصر الفتوحات وبين الإسلاميين المعاصرين تُظهر أن هؤلاء كانوا أكثر عقلانية وأكثر مصداقية ومشروعية وأكثر سماحة وليبرالية، لأنهم كانوا أكثر قوة واقتداراً وأكثر فاعلية وتأثيراً.

هكذا فالأصولي لا يحسن سوى ممارسة انتهاك النصوص، سواء النص الأول أو النصوص الثواني. ومع ذلك فهو يمارس الإرهاب ضد من يطالب بإعادة القراءة، سواء لتوسيع الفهم أو لتغيير أدوات المعرفة، أو للتجاوز والابتداع، أي لإعادة الخلق والانتاج من جديد.

11 ـ الاسلامي مبشر لا مفكر

بيد أني لا أقول كما يردد الكثيرون من الذين ينتقدون ممارسات الحركات الاسلامية: ما هكذا يطبق الاسلام. إذ ليس عندي طريقة أفضل منهم لتطبيقه. بل إني أميل إلى القول بأن الاسلام الذي يُراد احتذاؤه وتطبيقه لا يطبق إلّا على هذا النحو من التعصب والضيق والإلغاء والارهاب. طبعاً لا أقصد هنا الاسلام بالمعنى الحضاري والشامل، بل أقصد الاسلام الفقهي والعقائدي كما يجري تداوله وتطبيقه. أما الاسلام الحضاري فهو فضاء ثقافي ينطوي على المعرفي والجمالي. إنه إرث ينطوي على ذخائر وروائع يمكن العمل عليها لتجديد المعرفة واللغة. بكلام آخر الاسلام بهذا المعنى الأخير ليس نموذجاً جاهزاً، وإنما هو مخزون ثقافي يمكن توظيف عناصره ومعطياته لتشكيل ثقافة جديدة أو إنتاج معرفة حديثة حية فاعلة.

إذن ليست المسألة مسألة سوء أو خطأ في التطبيق. إنها بالأحرى مسألة نموذج لا يعمل إلّا لكي يثبت فشله. مسألة أفكار وأحكام وقواعد أصبحت غير قابلة للصرف على أرض الواقع إلّا على هذا النحو من التبديد والتفتيت والتدمير. قد تنجح الحركات

الاسلامية في قلب الدول القائمة أو تقويض الأنظمة السائدة، إذ هي تملك رأسمالاً رمزياً ذا مفعول هائل على التعبئة والتجييش. ولكنها لا تستطيع بناء مجتمع غني ومتطور أو تشكيل دولة قوية وحديثة. ذلك أن البناء يحتاج إلى صيغة سياسية تتيح حرية العمل والمبادرة وحرية التفكير والتعبير. إنه يحتاج إلى الخلق والابتكار في الفكر والممارسة، في اللغة والخطاب، في التشريع والتنظيم، في الأبنية والمؤسسات.

ولا أخال النموذج الفقهي يتيح مثل هذه الامكانات لا من الناحية السياسية ولا من الناحية الفكرية. على الصعيد السياسي لا صيغة جديدة مبتكرة لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. لا سلطة يطمئن معها الفرد إلى حرياته وحقوقه. بل الوضع هو أسوأ من ذي قبل، إذ الوقائع صارخة والأمثلة بليغة من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب. من أفغانستان إلى الجزائر، ومن إيران إلى مصر. ففي إيران أقصي منتظري خليفة الخميني يومئذ بعدما تجرأ وانتقد السلطة على حصاد عشر سنوات من أخطاء الثورة قائلاً: لقد صوّرنا أنفسنا للعالم وكأننا أمة لا نهوى سوى القتل. وفي أفغانستان لا يحسن القادة الاسلاميون الحوار إلّا بلغة المدافع بل بأجساد الأبرياء. إنهم يتصرفون كآلهة وثنية استولى عليها الحقد والغضب، ولهذا فهم يقصفون المدينة من دون رعاية لأية حرمة، بما في ذلك حرمة المساجد. وفي مصر تطلق النار على سائح أجنبي في مقهى، أو يجري اغتيال شخصيات أكاديمية جاءت للمشاركة في مؤتمر حقوقي، بل يمكن أن يتلخص الوضع فيها، على هذا الصعيد، برفع دعوى شرعية على كاتب بحث واجتهد لفصله عن زوجته. وفي الجزائر يقتل المرء من دون ذنب اقترفه أي بغير حق. هذه هي النماذج والموديلات. إنها تشهد بأن الاسلاميين الذين هم خارج السلطة لا ينجحون إلّا في تقديم نماذج لممارسة العنف. وأما الذين وصلوا إلى السلطة، فإنهم يقدمون شكلاً من أشكال الحكم يجمع بين الدولة التيوقراطية القديمة والدولة التوتاليتارية الحديثة. باختصار إننا إزاء نماذج لا تصلح للحياة، ولا يمكن أن تصنع حاضراً أو تبني مستقبلاً.

على الصعيد الفكري نجد أن الاسلامي لا يفكر بطريقة خلاقة منتجة، أي لا ينتج معرفة جديدة حية سواء حول النصوص أو حول الوقائع. فهو لا يفكر بقدر ما يبشر أو ينذر. والدليل أنه لم يبتكر علماً من العلوم ولم يطور فرعاً من فروع المعرفة، كما يجري الآن في الغرب الحديث أو كما جرى في العصر الاسلامي الكلاسيكي. والعلة في ذلك أن الاسلامي المعاصر يطغى عنده الهاجس العقائدي على الشاغل المعرفي. إنه كائن لا يسكنه هوى المعرفة بل تحكمه النصوص وتتحكم به الأصول ويستحوذ عليه الموروث. ولهذا فهو يهتم بأن يعرف ما لا يُعرف، بل همّه أن يبرّر المعلوم

والمنقول والمسموع. هكذا فهو يقر أساساً بعجزه عن التفكير والتشريع إزاء سلطة النص والشرع.

مختصر القول إن الأصولي لا يفكر بطريقة فعالة لأن همه في كل ما يفكر فيه ويقوله أو يفعله هو تسويغ الأصل أو الدفاع عنه أو اتخاذه غطاءً وذريعة. ولهذا فالأصولي إما أن يقف موقفاً سلفياً صرفاً قائلاً لا يصلح حال الخلف إلّا بما صلح به حال السلف شاهداً بذلك على عجزه، وإما أن يبدع ويبتدع بالخروج على الأصل والاختلاف عنه مع ادعاء الانتساب إليه شاهداً بذلك على زيفه، وإما أن يدافع عن قصوره العقلي تجاه النص الأصلي بالعقل نفسه شاهداً بذلك على تهافته، وإما أن يعيد إنتاج الأصل وتفاسيره وشروحاته على نحو يتصف بالتكرار واللغو والتبسيط أو الابتذال شاهداً بذلك على هشاشته وخوائه. هذه سمات الخطاب الأصولي. فهو نص يخلو من الأصالة والفرادة والابتكار قياساً على ما كان يمتاز به الخطاب في العصر الاسلامي الكلاسيكي، أو على ما يمتاز به الخطاب في الفكر الغربي الحديث. إنه، أعني خطاب الحركات الاسلامية المعاصرة، لا ينبيء بعمق الخبرة وجده المعرفة ولا يمتاز بخصوبة الفكر وقوة المفهوم. بل هو ينبئنا بأن أصحابه ليسوا هم الذين سيبلورون لنا صيغة للوجود تمكننا من الاسهام في العمل الحضاري الخلاق لكي نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي.

12 ـ كل واحد ينتج حقيقته

بالطبع لا يعني هذا النقد للمشروع الاسلامي الأصولي أنني أدعو المسلم لكي يتخلى عن هويته ومعتقده. بل إني لا أدعو أحداً مثل هذه الدعوى. إذ لا معتقد، في رأيي، يستحق أن نخرج منه لكي ندخل في غيره. ولا هوية تستحق أن نخرج على سواها لكي ننخرط فيها. وإنما القصد إيضاح جملة أمور:

أولاً: لا وجود لإسلام أصولي صحيح. لأن كل مسلم يمارس إسلامه على طريقته وبحسب مشروطيته. والقول بوجود إسلام صحيح وآخر غير صحيح لا يفضي إلّا إلى الاستبعاد المتبادل، إذ بوسع كل فريق، أو كل مجتهد، أن يدعي احتكار الاسلام الحقيقي قولاً وممارسة، وحده من دون سواه. فالأولى القول كل واحد يمارس إسلامه وينتج حقيقته. وكل واحد يملك حقه ومشروعيته.. فذلك أدعى للتواصل والتبادل والتفاعل بين المختلفين. في النهاية لا أحد يملك حقيقة الاسلام الأصولي، لأن هذا الاسلام لم يوجد يوماً، ما دام الذين يعتقدون به ويمارسونه لا ينفكون عن ممارسة اختلافهم وخصوصياتهم، ومن باب أولى أن لا أحد يملك الحقيقة الكلية المطلقة.

ولهذا فالمشروع الاسلامي هو في حقيقته وواقعه مشروع دنيوي تاريخي وإن بغطاء رمزي أو من وراء حجاب قدسي. إنه صيغة للعيش على هذه الأرض. والاعتراف بذلك، أي بدنيوية المشروع الاسلامي من جهة، وبمشروعية الاختلاف والتعدد في الاسلام من جهة أخرى، يؤدي إلى قبول الآخر ويخفف من المغالاة والتعصب والطغيان، بقدر ما يعني تعامل المسلم مع أفكاره وأصوله بصورة نسبية مفتوحة. وأما التعامل مع المشروع الاسلامي بصفته القدسية أو الغيبية الماورائية، وبالعقلية الاصطفائية المعهودة، فإنه يولد نماذج يختزن الواحد منهم طاغية يشبّه له وهمه التصريح بأنه يريد تنفيذ حكم اللّه على الأرض، فيما هو كائن مبني على التعارض مركب من النقص والاختلاف.

ثانياً: إذا كان من حق كل مسلم، أن يعرّف نفسه بمعتقده وأن يفكر في صيغة إسلامية للوجود والعمل التاريخي، فهناك نمطان أو طريقتان لتعامل المسلم مع إسلامه: يمكن له أن يتعامل معه على نحو مفتوح كإرث أو كتقليد أو كنص ينبغي الاشتغال عليه وتوظيفه لإنتاج معرفة حية أو قوة فاعلة أو صيغة مدنية حضارية أو نموذج سلوكي ذوقي.

في المقابل يمكن للواحد أن يتعامل مع إسلامه كنظام مغلق أو كأصول متحجرة أو كأحكام جاهزة أو كنصوص منزلة ليعيد إنتاجه على هذا النحو من الخراب والدمار، كما يتعامل معه الاسلامي الحزبي والعقائدي المتمركز على أصوله، المعسكر وراء نصوصه، المؤمن بصفاء معتقده وعنصره. وهذا شأن كل نموذج عقائدي تتسلط عليه الأسماء والنصوص. هذا شأن كل منغلق على أفكاره مؤمن باصطفائه وحقه المطلق أو حقيقته الكلية.

في ضوء هذا التمييز بين النمطين من التعامل: النمط المفتوح على الحقائق والغير والعالم، والنمط المنغلق على الذات والأصول والأفكار، تتساوى النماذج العقائدية على اختلافها، كما أكرر في نقدي للمشاريع الايديولوجية الناشطة علي ساحاتنا أكانت إسلامية أم ماركسية أم قومية، إذ كلها ترجمت لكي تثبت فشلها كما تدل على ذلك الوقائع من جهة، وتنبىء به قراءة النصوص من جهة أخرى. وإذا كان لنموذج أن ينجح، فبعد أن يخرج أصحابه على أصولهم ويتخلوا عن قضيتهم أو يدوسوا على شعاراتهم. من هنا تنتفي الفروقات بين المقولات والشعارات المطروحة. ولا تعود المفاضلة تجدي بين العلماني والأصولي، أو بين الحداثي والسلفي، أو بين المحافظ وداعية التحرر. بل يصبح الأولى والأهم الالتفات إلى الطريقة التي يتعامل بها الواحد مع مفرداته وشعاراته. فكم من مطالب بالحرية تعاطى مع هذا الشعار بصورة أمبريالية! وكم من ساع إلى تحقيق العقلانية يجعلنا نترحم على السلفية! والاسلامي لا يشذ عن ذلك. فهو يعدك بالتحرير من الظلم والقهر

فيما هو يمارس عليك ديكتاتورية نصوصه وقواعده، أو يعدك بمجتمع السلام فيما هو لا يحسن سوى صناعة الحرب ولغة الإرهاب، أو يحاول إقناعك بألوهية شريعته وفقهه فيما يتعاطى مع نفسه وغيره بدنيويته العارية من أي وازع أو ضابط. ولهذا فهو، دفاعاً من موقعه أو دوره، لا يتورع عن دك مسجد أو قصف أحياء آمنة، وهو لا يقصف بذلك سوى الغايات التي ينصبها والمبادىء التي ينطلق منها.

وأخيراً، إذا كان نقد الخطابات والممارسات يحمل على تجاوز المقولات والمشاريع للالتفات إلى بنية التفكير ونمط العلاقة وطريقة التعامل وكيفية الاداء ومنطق الاشتغال، فإنه ينبغي أيضاً تجاوز تلك التصنيفات والمفاضلات بين الثقافات والعقول والأعمال الفكرية انطلاقاً من ثنائيات الشرق والغرب، أو القديم والحديث، أو العربي والأوروبي، أو الاسلامي والغربي. فأنا وبحسب طريقتي في النقد وفي التعامل مع قضايا الفكر، لا أملك سوى نصوص، سوى تشكيلات خطابية أشتغل عليها تفسيراً أو تأويلاً أو تفكيكاً، لإنتاج معرفة جديدة بها. والدخول على القضايا والمشكلات من هذا المدخل يحررني من كثير من المشكلات الزائفة أو التحكّمات المسبقة أو الأطياف العائدة.

13 - ماركس وأطيافه

كان ميشال فوكو في ذروة سلطانه المعرفي في نهاية الستينات. وكان عندما يذكر ماركس أمامه يقول: لا تحدثوني عنه. لقد ولّى زمنه. وهذا شأن الفيلسوف مع سواه: إما أن يعمل على نسخه ومحو صورته أو يحاول إحياءه وتقديم صورة جديدة له أو نسخة مختلفة عنه. ولكن الفيلسوف الحقيقي هو أقوى وأبقى من أن يلغيه فيلسوف آخر. فهو يحتجب ولكن لكي يعود. وها هو ماركس يعود. وهو يعود إلى الساحة الفرنسية نفسها، ومن الباب العريض، أي من خلال فيلسوفين بارزين على هذه الساحة: الأول هو جاك دريدا وقد ألف كتاباً بعنوان: «أطياف ماركس» شكل منذ صدوره مداراً للتعليقات والقراءات المختلفة. أما الثاني فهو جيل دولوز وقد ألف كتاباً لم يصدر بعد يتحدث فيه عن «عظمة ماركس»، على ما قرأنا وسمعنا. ومع أنني لم أقرأ أياً من الكتابين، فإنه يحلو لي بل يحق لي ما دمت مشتغلاً على النصوص، أن أتكلم بكلام موجز على المفهومين من العنوانين، أي على عظمة ماركس وأطيافه.

إذن ماركس يعود. ولكنه لن يُحيي العظام وهي رميم، أي لا يعطي حجة للماركسيات المنهارة، ولا يمنح النموذج الاشتراكي مصداقيته التي فقدها. طبعاً هناك من يبتهج بالكلام على عظمة ماركس. أما أنا فلست مع تعظيم الأشخاص والنصوص، أياً كانت أهميتها وأياً كان أثرها. فالتعظيم لا يولد سوى التقليد والتبعية والتعصب وتأليه الغير. والذي يعظم

الآخرين يشهد على صغاره وحقارته. وعلى كل حال فالذين يصنعون عظمة العظماء هم الصغار، كما إن الذين يصنعون ذكاء الأذكياء هم الأغبياء. من هنا فأنا، وإن كنت أقدر روائع الفكر، فإنني لست مع التعظيم. إذ للعظمة وجهها الآخر. إنها حجب لما يمارسه العظماء من صغائر الأمور. ولعل العظيم هو الذي يتقن تغطية صغائره، لأنه ما من عظيم في النهاية، إلّا وعاش الحياة بقضيها وقضيضها، بفضائلها ورذائلها.

وفي أي حال لا أريد للعظماء أن يخيموا بأطيافهم عليّ. لا أريد لهم أن يرخوا بأثقالهم على فكري. من هذا المنطلق كان تعليقي على «أطياف ماركس» لجاك دريدا في إحدى الصحف البارزة، أي لم يكن كلامي يرمي إلى مخالفة الذين ظنوا أني أخالفهم، بل كان يرمي إلى مخالفة دريدا نفسه. وأنا مع كوني أعجب بفكر هذا الفيلسوف وأفيد من تفكيكاته، فإنني أنتقده في الوقت نفسه وأقاوم سيطرته عليّ. وهو إذ يتحدث عن أطياف ماركس العائدة، فأنا أميل إلى التعامل مع ماركس بطريقة أخرى. إني لا أتعامل مع ماركس صاحب المشروع الثوري لتغيير العالم، ماركس الذي يخيم بأطيافه على الثوريين الحالمين الذين يفرحون لعودته. وإنما أتعامل مع ماركس صاحب الأعمال الفكرية، وذلك بقراءة نصه قراءة جديدة مغايرة تنسخ القراءات الأخرى السابقة. وإذا كان من غير الممكن الانقطاع عن الموروث الفكري، أكان ذلك يتصل بماركس أم بالغزالي، بنيتشه أم بابن عربي، فإني لا أقرأ النصوص كعبد لها، بل أقرأها لكي أتحرر من سلطتها. بذلك أجدد قراءتها وأسعى إلى تحويل المعرفة الموروثة الجامدة إلى كلام ناطق ومعرفة حية. آن لنا أن نتحرر من أطياف العظماء وسلطانهم. أو على الأقل لنتعامل مع عظمتهم وأطيافهم بطريقة لا نشهد فيها على عبوديتنا لهم، بل على قدرتنا على الخلق والابتكار. ولم يفعل دريدا سوى ذلك، على ما أقدرّ، أي إنه استعاد عبارة «الطيف» الواردة في نص ماركس لكي ينتج نصاً جديداً ويقدم نسخة مختلفة عن ماركس. وإذا كان لي أن أقرأ بدوري «أطياف ماركس» لدريدا، فلن أتعامل معه كطيف، بل كنص، أي كمادة لكلام جديد مختلف.

الكتابة والفلسفة
قراءة نقدية في تجربة هيدغر

* المفهوم والأسلوب

ثمة مسألة أراها جديرة بالاهتمام، هي العلاقة بين الكتابة والفلسفة، أو بين الأسلوب والمفهوم على وجه التحديد. وسوف أعالج هذه المسألة بأن أستعيد، استعادةً نقدية، كلاماً لهيدغر ورد في هذا الخصوص. والذي يحملني على إثارة القضية ما يثار حول تجربتي الفكرية من تساؤلات تطال العلاقة التي أقيمها بيني وبين نفسي ككاتب من جهة، وكمشتغل بالفلسفة من جهة أخرى. والواقع أنني منذ احترفتُ البحث وتعاطيت الكتابة، لم أكن أتعامل مع ذاتي كباحث وحسب، بل كنت أهتم أيضاً بتقنيات التعبير وأساليب الكلام، سواء فيما أقرأه أو فيما أكتبه، متوخياً دوماً صوغ أفكاري بلغة ذوقية بيانية. وبقدر ما انخرطت في عملي وتجاربي الفكرية وازددت تمرساً بالكتابة، ازدادت قناعتي بأن نظام العرض هو جزء لا يتجزأ من كينونة الفكرة. ولعل هذا ما أسهم في صناعتي لنفسي ككاتب، يطمع إلى تشكيل خطاب يجمع بين وضوح الرؤية وجمال العبارة، بين دقة المفهوم وقوة الأسلوب، بين منطق البحث ومتعة النص.

ولا أغفل أن هناك من يرون بعين سلبية إلى الميزة البيانية في العمل الفلسفي، اعتقاداً منهم بأن جمالية النص تتعارض مع دقة الفهم وقوة السبر والاستقصاء. وكان هيدغر قد اعترف في ختام مقدمته لكتاب «الكينونة والزمن»، بأنه كتب هذا الكتاب بلغة «خالية من الرهافة والجمال»(*). وقد عزا الأمر إلى كون البحث الانطولوجي، وغايته «إدراك الكائن في كينونته»، إنما هو مهمة يتعذر شرحها والإبانة عنها بلغة السرد والرواية، بل ذهب إلى القول بأن هذه المهمة غالباً ما تخطئها الكلمات، بل النحو نفسه. وهكذا لقد اعتبر هيدغر

(*) العبارات الواردة بين مزدوجين مأخوذة من «الكينونة والزمن»، بالفرنسية، ترجمة بوهمه وفالنس.

أن عملية نحت المفاهيم وصياغتها، في المجال الانطولوجي، تملي «وعورة الأسلوب»، بقدر ما هي مهمة شاقة بالغة التعقيد.

بيد أن تجربة هيدغر ليست الوحيدة، ولا هي النموذج الذي يُحتذى. فتاريخ الفلسفة لا يعدِم وجود مفكرين عبّروا عن تجاربهم الانطولوجية بلغة تمتاز بالسلاسة أو الأناقة أو الجاذبية. وهناك فيلسوف خرج على هيدغر، من بعد ما قرأه وتأثر به، قد صاغ مفاهيمه بأسلوب أخّاذ يضعه بين كبار الكتاب، عنيتُ به ميشال فوكو صاحب «الكلمات والأشياء». فليست كل فلسفة مهمة كتابة رديئة، ولا كل كتابة جميلة تشكل فلسفة ضعيفة.

* الذات النحوية

لا شك أن النحو يمارس حجباً على الكائن أو يقف حائلاً دون العلم به، كما يقول هيدغر مقتفياً أثر نيتشه. وذلك بقدر ما توهمنا الذات النحوية، أي الأنا المنشئة لأفعال الكلام، أنها مصدر الفكر وعلة الوجود، على ما صاغ ذلك ديكارت في مقولته الشهيرة: أنا أفكر إذن موجود. هذا في حين أن الأنا هي، برأي نيتشه، مفعول من مفاعيل الفكر ونمط من أنماط ممارسة الوجود لدى الانسان. ولكن هذا الوهم لا يعني أن بالامكان تجاوز العائق الذي تجسده اللغة، معجماً ونحواً، بالتحرر من لغة السرد والرواية، أو بتصفية الكلام من عنصره المجازي أو الشعري، إلّا إذا شئنا الكتابة بلغة رياضية بحتة. وهذا ما لا يؤثر هيدغر على الاطلاق. لأن الرياضيات تُسقِط الوجود من الحسبان، بعد أن تجرد الكائن من لحمه ودمه. وهذا أيضاً شأن المنظومة المنطقية التي ترتبط بالمنظومة النحوية ارتباط المعنى باللفظ، فهي تمارس بدورها ضرباً من التغييب من خلال أجهزتها المفهومية، كالكلي والجوهر والماهية وسواها من المفاهيم التي تقضي على فرادة الكائن وأحديته. وكان ابن سينا أوّل من بيّن بأن الماهية تلتئم من دون أخذ الوجود في الحسبان.

* نسيان مضاعف

لا أتناسى أن هيدغر يُعطي الأولوية للوجود على الماهية. بل هو يعتبر أن الانسان كائن «ماهيته عين وجوده»، مستبعداً بذلك تفسير الكائن برده إلى مبدأ يقع خارجه. لأن مثل هذا التفسير الماورائي، يَؤُول إلى استبعاد ما يُراد شرحه بقدر ما يعمل على تعليله. إذ التعليل يتجه إلى معرفة السبب، بدلاً من أن يواجه السؤال الانطولوجي الأساسي حول «معنى الكينونة». كذلك لا أغفل أن هيدغر أبدى حذره من المنطق، ولهذا دعا إلى تحرير القول الفلسفي من القوالب المنطقية. وبالاجمال فإن صاحب «الكينونة والزمن» رمى من

خلال تحليلاته إلى «تقويض الانطولوجيا الكلاسيكية»، بفتح الكائن على معنى التاريخية، وبإعادة فهم الزمان بوصفه «الأفق» الذي يتيح اكتناه الكينونة وشرح بناها.

من هنا سعى هيدغر إلى شرح معنى الكينونة بتأسيس أنطولوجيا تأويلية على أنقاض الانطولوجيا السببية التي تأسست مع أرسطو. بيد أن هيدغر تناسى أن خطابه الانطولوجي، بقدر ما يفضح النسيان الذي مارسته الماورائيات على الكائن، يمارس هو نفسه ضرباً من النسيان على الموضوع نفسه. ذلك أن هذا الخطاب يتناسى كينونته المستقلة وحقيقته المميزة، أي يتناسى أنه خطاب ينتج الحقيقة بقدر ما ينص عليها، ويحجبها بقدر ما يسعى إلى كشفها. وإذا كان النسيان، في نص هيدغر، يتجلى في طغيان معنى الكينونة على كينونة المعنى، أي على الاشارات اللغوية والمنطوقات الخطابية، فإن المنطوقات التي يجري نسيانها، تعود على النحو الأخطر، على شكل خطاب يخلو من المعنى أو كلام يدور على ذاته.

ولعل هيدغر أدرك المأزق الذي تفضي إليه تحليلاته الانطولوجية، فعدل عن استكماله المشروع الذي بدأ به في «الكينونة والزمن»، لكي يتوجّه نحو عالم اللغة والشعر، منتقلاً بذلك من طور إلى طور. وبينما نجد في الكتاب المذكور أن اللغة تعيق، بكلماتها ونحوها، عملية درك الكينونة، فإذا بها تبدو في الأعمال اللاحقة «مسكن الكينونة» وشرط انبناء الفكر، وإذا بالشعر يغدو أعلى مراتب القول، والنموذج الأمثل للكلام المفصح عن حقيقة الكائن.

والحق أن الانطولوجيا الكلاسيكية، بما هي علم بالوجود المطلق، قد استنفدت طاقتها على الفهم، ولم يعد بالامكان إعادة تأسيسها بالرغم مما نحشده لذلك من المصطلحات والاجهزة المفهومية. فالممكن هو تفكيكها. وهذا ما سعى هيدغر إلى إنجازه. وأما إعادة تأسيسها فمحكوم عليها بالفشل. إنها تعيدنا إلى ما نريد تجاوزه، أي إلى الفراغ والعموميات والبداهات المعروفة. ذلك أننا لن نقبض على كينونة الكائن، بقدر ما نقيم علاقة بالكائن من خلال خطاباتنا وممارساتنا، أو عبر مؤسساتنا وأبنيتنا.

فلا مجال، إذن، للقفز فوق وقائع اللغة والخطاب، لأن علاقة الكائن الانساني بالوجود والحقيقة، هي علاقة لغوية، وعلى ما يمكن أن يُقرأ هيدغر في طوره الثاني. ومعنى ذلك أن اللغة هي شرط بقدر ما هي قيد. من هنا فإن الارتحال وراء الدلالات بواسطة تقنيات المجاز، يضاعف إمكانات اللغة ويجعلها أكثر قدرة على الإبانة. ذلك أنه بالمجاز ننتقل بالكلمات من استعمالاتها المألوفة إلى استعمالاتها الجميلة، بل ننجح في افتضاضها وخلق روابط جديدة بينها، تتيح تسمية ما لا تجوز تسميته، أو درك ما يستعصي على الادراك.

وما دعوى كينونة الكائن التي يعرقل الكلام الاجابة عن سؤالها، سوى مزعم لاهوتي. إنها جريٌ وراء مطلب قديم قدِم الفلسفة الماورائية. وإذا كانت الماورائيات تناست الكائن في مورد البحث عن حقيقته، فليس لأنها أخطأت المنهج أو المفهوم أو الكلام، بل لأن المطلب هو في حد ذاته مطلبٌ ماورائي يستحيل بلوغه، إلّا بإحالة الانسان إلى مجرد مرآة للكينونة المتعالية. إنه مطلب يقوّض نفسه بنفسه، لأنه يقوم على استبعاد منطقة وجود تتكون من وقائع الخطاب وتشكيلاته. وهذا الاستبعاد لفعل الخطاب وأثره في تشكيل المعنى الذي نجري وراءه، لا معنى له سوى أن هيدغر ظل يقف على أرض الفلاسفة الذين انتقدهم، بإعطائه الأولوية لمنطق المعنى على ألاعيب النص، ولانبلاج الرؤية على انثناءات العبارة، ولفعل القصد على مفاعيل الكلام، على ما يتجلى ذلك بنوع خاص في «الكينونة والزمن».

هكذا ثمة نسيان مارسه هيدغر كما مارسه الفلاسفة الذين سبقوه، بل هو نسيان تمارسه كل انطولوجيا كلية وشاملة، أي كل فلسفة تدعي البحث عن الماهيات المتعالية، أو عن البنى الأُصلية للوجود، أو عن المعنى الغائر لكينونة الكائن. إنها أمبريالية المعنى التي جعلت هيدغر يُقصي العلامة والكتابة والجسد، وكل ما نمارس به وجودنا وما يُنتسى من فرط حضوره. وهنا وجه المخاتلة أو المفارقة: فنحن لا نبلغ الكينونة المتعالية على كل كائن، بل نقيم علاقة مع الوجود الذي نُلقى فيه من خلال نمط الوجود الذي يميزنا، أي أننا لا نصل إلى كشف الغطاء عن الكينونة المحتجبة، وإنما نشتغل على ذواتنا ونمارس اختلافنا ونفصح عن كينونتنا. وكل واحد يمارس علاقته بوجوده من خلال تجربته وعلى طريقته، عاملاً على خلق عالمه الخاص وتوليد حقيقته المميزة بتشكيل لغته ونصه.

* الاختلاف الانطولوجي

وما فعله هيدغر هو هذا الشيء: أعني أنه مارس اختلافه الانطولوجي من خلال النصوص التي تركها، والتي تفرض وجودها علينا وتخلق حقيقتها، بقدر ما تجعلنا ننشغل بها ونشتغل عليها لقراءة ما لم يُقرأ فيها، لكي نعمل بدورنا على توليد حقيقتنا وممارسة اختلافنا الانطولوجي عبر نصوصنا. وهنا يكمن وجه الأهمية في أعمال هيدغر: إنها لا تبلغ بنا كينونة الكائن التي ضل الفلاسفة في البحث عنها، بقدر ما تتيح لنا سبر إمكانات جديدة للتفكير أو للتعبير. وأقول «للتعبير» لأن أفكار هيدغر لا تنفصل في الحقيقة عن أسلوبه في الكتابة. وإذا كان هذا الاسلوب يتصف بالقساوة والوعورة، فليس لأن صناعة المفاهيم تتطلب ذلك، بل لأن علاقة هيدغر بفكره هي على هذا النحو من المداورة والالتواء. فليست رداءة الأسلوب موصلاً جيداً إلى حقيقة الكائن، ولا جماله موصلاً رديئاً

إلى هذه الحقيقة. بكلام آخر: إن وعورة الاسلوب لا تمليها البنى الأساسية للكائن، وإنما تمليها بالأحرى البنية الفكرية لصاحب «الكينونة والزمن»، أي نمطه في التعامل مع الوجود والحقيقة، وطريقته في إدارة أفكاره ومفاهيمه، فضلاً عن طريقته في التعامل مع الكتابة والنص.

والنص عند هيدغر يبدو مغلقاً على الخيال وشطحاته بقدر ما يبدو مغلقاً على الجسد ورغباته. وهذا شأن النصوص الفلسفية الكلاسيكية، سواء لدى أرسطو والفارابي، أو لدى ابن سينا وديكارت، أو لدى كنط وهوسرل، فهي نصوص تتشكل وتعمل بإقصاء الهوى والمتخيل لصالح المفهوم والمعقول. ولا يعني ذلك أن الفيلسوف مجرد عن الهوى. إذ لا أحد ينسلخ عن جسده أو يتجرد من أهوائه. والفيلسوف إنما يهوى الافكار ويعشق المفاهيم. بيد أن للأمر وجهه الآخر: فالاستغراق في التفكير، بما هو إعمال أو تعمّل قد يَؤُول إلى استبعاد ما يمت إلى الأرض والجسد والحدث والمعايشة. وعندها يطغى الصعيد الانطولوجي على المعطى الوجودي، أي يُستبعد الموجود في مورد العلم به، وتُطمس فرادة الحدث بداعي البحث والاستقصاء، أو تحت وطأة البرهنة والمحاججة أو التأصيل والتأسيس. من هنا يُخشى أن لا تكون الصعوبة التي نلقاها في العمل الفلسفي، صادرة دوماً عن مقتضيات تُمليها عملية نحت المفاهيم وبنائها، بل تكون مجرد تعمية أو لغو ماورائي أو خواء أُنطولوجي.

لا شك أن نص هيدغر هو نص حديث، من حيث الأسئلة التي فتحها والإشكاليات التي أثارها، بل إن طريقته في طرح الأسئلة وإدراتها هي طريقة جدّ خصبة ومثمرة. وفضلاً عن ذلك، فإن أعمال هيدغر التي تلت «الكينونة والزمن»، قد أسهمت في تشكيل الفضاء الفكري لما بعد الحداثة، على الأقل بفتح الكائن على «اختلافه الانطولوجي». ومع ذلك فإن نص هيدغر يبدو قديماً من حيث نحوه ومنطقه. فهو من هذه الجهة يقع قبل نيتشه، وربما قبل ابن عربي. ولعل هذا ما يفسر لنا افتقار الاسلوب عند هيدغر إلى الجاذبية. إنها محاولة إقصاء التخييل الذي هو بعد أساسي من أبعاد علاقة المرء بوجوده. ولهذا فإن هذه المحاولة تتم على حساب النص نفسه، بقدر ما تُترجم في كلام يخلو من عناصر التشويق والإمتاع.

وفي أي حال، أياً كان التفسير الذي يمكن أن يُعطى لكلام هيدغر حول لغته وأسلوبه، وأياً كانت المرامي والأبعاد الانطولوجية التي جرى وراءها أو تكشفت له خلال البحث، فإنه لا يبقى من الكينونة «المتعالية» التي بحث عنها سوى خطابه المتواري، من فرط انكشافه، وراء مزاعمه الانطولوجية. وهذا شأن كل المحاولات الانطولوجية: إنها لا

تخلف لنا وراءها سوى الخطابات التي نتداولها، فهي الحقيقة الوحيدة التي يمكن التعامل معها فيما يخص معنى الكائن وأنماط ظهوره. وإذا كانت عملية الصياغة المفهومية عسيرة مضنية، فليس لأن البحث عن الحقيقة هو كذلك، ربما يصح هذا الأمر في مجال إنتاج الحقائق العلمية، وأما في مجال التفكير الفلسفي، فالعسر والعناء والكد، كل ذلك يفسره اشتغال المرء على ذاته وسعيه لتغيير فكره. يفسره صنع الباحث لحقيقته، أي لعلاقات جديدة مع الحقيقة والكائن عبر نصوصه بالتحديد.

وهكذا ليس بوسع المرء أن يبلغ كينونة الكائن. وإنما بوسعه أن يفصح عن وجوده وأن يكتب تجربته ويشكل نصه. ولا شيء غير ذلك. فمن المستحسن، بل أقله أن يكون النص الذي نمارس عبره وجودنا ونصنع ذواتنا، نصاً يتمتّع بالفائدة والأهمية بقدر ما يكون مصدرا للذة والمتعة. فعلاقة المرء بوجوده وأشيائه لا تستغرقها المعرفة وحدها. إنها علاقة استحقاق بقدر ما هي علاقة استمتاع. وهذا يصدق من باب أولى على النص، لأن له بعده الفني والانتاجي. فلا ينبغي أن يخلو من الجاذبية والمتعة. وإلّا كان منقوص الكينونة. فمن سمات الكائن القوة والجمال، فليكن النص كذلك، حتى يجمع بين الفائدة واللذة.

* كينونة المعنى

بهذا لا تعود المسألة مسألة كلمات تعجز عن الافصاح عن حقيقة الكينونة، إذ لا معنى للكينونة من دون كينونة المعنى المتمثلة في الكلمات. ولا تعود مسألة نحو ينبغي تحريره من المنطق، إذ لا نحو بلا منطق، بل ثمة مجالان أو مستويان لا ينفك أحدهما عن الآخر، كما تفصح اللغة العربية عن حقيقة العلاقة بينهما(*). فالأحرى القول إنها مسألة وجود نمارسه أو عالم نصنعه عبر الكلام ونحوه أو عبر الفكر ومنطقه، أي من خلال النصوص. وإذا كانت المقولات تأسر بقدر ما تحرر، فالأولى أن نكسر منطق الهوية والماهية لفتح الفكر على التعدد والاختلاف والتعارض. وإذا كانت الكلمات تخفي بقدر ما تفصح، فالأولى فتح الكلام على ما يضاعف القدرة على الافصاح كالشعر والرواية وسواهما من صنوف الأدب وفنون الكتابة الجميلة. وإذا كان من حق الكائنات علينا أن لا نتسلط عليها بمنظوماتنا النحوية أو المنطقية أو الرمزية عامة، فليس لنا إلّا أن ننتقد المحاولات الفكرية التي تزعم تمثّل الكائن عينه في حقيقته، وأن نعمل على تفكيك خطاباتنا لفضح ما يمارسه الكلام على الحقائق التي يتكلم عليها من آليات التغييب أو التزييف أو التبسيط. والنقد ينقلنا، عموماً، من خطاب الانطولوجيا الشاملة نحو ممارسة

(*) إشارة إلى أن كلمة «نطق» تدل على الإمكان اللغوي والإمكان العقلي في آن.

أشكال انطولوجية أخرى تكون فرعية، قطاعية، تاريخية، كما يتجلى ذلك، مثلاً، في الانطولوجيا التي تشكلت من العمل على النصوص والخطابات، والتي تتيح لنا تجاوز مطلب الانطولوجيا الكلية حول حقيقة الكائن أو معنى الكينونة. ذلك أن ما يعنيه تشكل تلك الانطولوجيا، هو أن النص ينتج الحقيقة بقدر ما ينص عليها. بعبارة أخرى: لا حقيقة تسبق النص عليها. بل الحقيقة هي نتاج يُنتج أي فعل من مفاعيل النص. ولعل هذا ما فعلته هنا في ممارستي لنقد النقد، أي في نقدي للنسيان الذي مارسه هيدغر فيما هو ينتقد النسيان الذي مارسته الانطولوجيا الكلاسيكية. فإذا كان نقد النسيان لا يخلو هو نفسه من نسيان، فذلك يحمل المرء على إعادة التفكير في مفهوم الحقيقة بالذات، بحيث لا تعود مجرد كشف لما تم حجبه أو تناسيه، بل تصبح ما ننتجه من الآثار أو نولده من المفاعيل. وهذا ما فعله هيدغر في كلامه على النسيان: لقد شكل نصاً ترك أثره الحقيقي. بذلك لا ننفي نص هيدغر، ولا ننفي في الوقت نفسه النصوص التي سبقته. بل نقرأها كآثار حقيقية، فنخرج عليها ولكن منها، أي نعمل عليها لتوليد نص جديد يبني علاقة مختلفة بالحقيقة والكائن.

وفي أي حال، إن مثل هذا النقد يتيح لنا أن نعيد النظر في الأدوات المفهومية التي نستعملها لمعرفة العالم والمعرفة في آن، كمفاهيم المماهاة والتطابق والهوية والكشف، فضلاً عن مفهوم التمثل أو التصور الذي يؤول، إما إلى إلغاء الانسان بجعل الفكر صورة عن العالم، أو إلى إلغاء العالم بجعله صورة عما في الفكر. ومعنى إعادة النظر النقدية، هنا، العملُ على صياغة مفاهيم أخرى كالانتاج والتشكيل والاجراء والرهان واللعبة والاستراتيجية... وسواها من المفاهيم التي تمنحنا مزيداً من القوة والفاعلية سواء في علاقتنا بذواتنا وبالغير أو بالاحداث والأشياء.

هذه هي المسألة كما تبدو لي: ليست العلم بالوجود المطلق أو الكون الشامل، وإنما أن ننسج علاقات مختلفة بفكرنا تتيح لنا مضاعفة الامكانيات من خلال الانفتاح على ما كان يستبعده الخطاب الفلسفي من قبل. والواقع أن هذا الخطاب قد انفتح قبل هيدغر، أي منذ نيتشه على الأقل، على اللغة والشعر والفن والجسد. ثم انفتح مع هيدغر والذين أتوا بعده بنوع خاص، على المختلف والهامشي والضد، كما انفتح على النص والخطاب والكتابة. ولا شك أن مثل هذا الانفتاح أدى إلى خلط الأوراق وإلى تغيير الخارطة على الساحة الفلسفية. وإذا كنا فيما مضى نتحدث عن نصوص وأعمال فلسفية، فبوسعنا أن نتحدث اليوم عن كتابات فلسفية دون أن نفتئت لا على الفلسفة ولا على الكتابة.

IV

نقد الكوجيتو

نقد الكوجيتو(*)

النقد بدايته مساءلة. ولهذا أسأل وأتساءل منذ البداية. هل ما زال بإمكاننا، نحن المثقفين وأهل الفكر، أن نتكلم على مشاريعنا وأدوارنا وأحلامنا؟ عل خطاباتنا في النهضة والتقدم والحرية والعقلانية فضلاً عن الحداثة ما زالت تملك مصداقيتها في أعين الناس بل في أعيننا نحن بالذات؟ وبسؤال أصرح: هل هذه المؤتمرات والندوات التي نعد لها العدة كل مرة هي ذات جدوى لنا ولمجتمعاتنا أم أنها أمست مجرد طقوس واحتفالات اعتدنا على إقامتها بين الفترة والأخرى؟

* سقوط المشاريع

لا يخفى أني أجيب هنا في مورد التساؤل. ولا افتئت على الحقيقة إذ أقول: لقد سقطت كل المشاريع والبرامج التي طرحناها وما نزال نطرحها منذ عقود. كل المقولات والشعارات انتهت عند الممارسة وعلى الأرض إلى أضدادها ونقائضها. فالحرية آلت إلى مزيد من التسلط والاستبداد. والعدالة ترجمت مزيداً من التفاوت بين الفئات والطبقات. والوحدة انتجت مزيداً من الانقسام. أما التضامن مؤشر الوحدة فلم يكن سوى كلام بكلام لأن العربي يخشى دوماً أخاه أكثر مما يخشى سواه. وأما التقدم عنوان الحداثة فكان رجوعاً إلى الوراء لأن نماذج التنمية لم تولد سوى التضخم والفاقة أو البطالة. وما نجح منها فإن حروب الداخل والخارج تتكفل بتبديد ثمراته. أما العقلانية توأم الحداثة فلم تراكم وراءها سوى اللامعقول الذي يتجسد في ازدهار تلك الخطابات والممارسات التي يقفز أهلها فوق العصور ويتعامون عن التحولات التاريخية الكبرى، لكي يسعوا إلى تطبيق نماذج قديمة في الفكر والعمل فقدت صلاحيتها في الشرح والتفسير كما في الفعل والتأثير. والحديث عن العقلانية يجر بالطبع إلى الحديث عن التنوير، ولا شك أن العالم العربي الحديث قد انكسفت أنواره إذا لم أقل خبت. تشهد على ذلك عاصمة مصر التي

---

* قُدّمت هذه المساهمة إلى ندوة«المشروع الحضاري العربي» التي انعقدت في مدينة فاس بالمغرب بين ٤ و ٧ تشرين الثاني ١٩٩٣، بدعوة من المجلس القومي للثقافة العربية.

كانت فاتحة التنوير الحديث. فقاهرة طه حسين وعلي عبد الرازق كانت أكثر انفتاحاً وتسامحاً من قاهرة نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وفؤاد زكريا. وأنا لا أتغاضى بذلك عن الإبداع الثقافي أو أغض من قيمة النتاج الفكري سواء في مصر أو في غيرها من بلاد العرب. إذ لا ريب بأن هناك نصوصاً وأعمالاً هامة مميزة تشكل إنجازات فكرية حقيقية. وإنما أردت أن أشير إلى مراحل وعهود شكلت تراجعاً عن ليبرالية العشرينات، وأن أشير بشكل خاص إلى أجواء وضغوطات تمارس اليوم ضد الحريات تجعلنا نترحم على ما مضى. ولعل المثال الساطع الذي يلخص كل حداثتنا وعقلانيتنا ويفضح واقع ممارساتنا لحرياتنا، محاولة «فقهاء» العصر تطبيق مقولة الارتداد وسعيهم إلى إصدار أحكام تقضي بفصل الزوجة عن زوجها رغماً عن الاثنين، بحسب ما قرأنا عن الفصل الأخير من فصول قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد.

وإذا كان هذا وضع الحريات فليس وضع التحرير بأفضل بعد الذي جرى أخيراً، أي بعد اتفاق غزة ـ أريحا الذي يشهد على ما آلت إليه مشاريع التحرير بعد عقود من النضالات والتضحيات. ولا أقول ذلك لأنني أعارض هذا الاتفاق. فما حدث قد حدث بالرغم من مراكز البحث والتوثيق، وبالرغم من كل الشعارات المقدسة واللاءات المتكررة. وربما هو حدث بسببها. فلا جدوى من رفضه أو القفز فوقه، سيما وأن منطق الرفض أدى دوماً إلى تضييع الفرص وحصول الأسوأ. قد يبدو ما جرى غير مشروع أو غير منطقي من وجهة أخلاقية أو من منظارنا الذاتي، ولكنه نتيجة منطقية لهزائمنا وثمرة عجزنا وقصورنا، أو هو على الأقل ترجمة لميزان القوى بيننا وبين الآخر. فلنتأمل إذن ما يحدث لكي نحسن قراءته والتعاطي معه، فلا نتعامل معه بصورة مغلقة بل بوصفه إمكاناً مفتوحاً على أكثر من خط أو أفق أو احتمال.

فصل المبدأ عن الحياة

إذن مشاريعنا لم تكن قابلة للتحقيق بل كانت تحمل معها منذ البداية عوامل فشلها. لأنها كانت تدور على مقولات ليست هي ثمرة تفكيرنا ولا هي نتيجة اشتغالنا على ذواتنا أو تحليلنا لواقعنا وممارساتنا. ومع ذلك ثمة مثقفون عرب ما زالوا متشبثين بمعتقداتهم لا يتزحزحون عن ثوابتهم العقائدية وعاداتهم الفكرية. وهم لا يعدمون الذرائع والحجج. ولا أقصد بهم الذين يواجهون ما يحدث بالقول: إذا كنا عاجزين عن تغيير الأمر الواقع فلا ينبغي أن نستسلم، لنترك ذلك إلى «الأجيال المقبلة». نعم ثمة من يسوغ ثباته عند مبادئه باستخدام مثل هذه الحجة كما لاحظ الدكتور فؤاد زكريا. ولكن هناك فئة أخرى من المثقفين تسوغ كل ما جرى ويجري من سقوط وانهيارات بالقول لم تسقط المشاريع

والبرامج، أو بالقول ما حدث لا ينال من المبادىء والأفكار، بل يطال فقط التطبيق والممارسات. ثمة حيلة فكرية يستخدمها هؤلاء تقوم على الفصل بين النظرية والممارسة، بين الفكرة وشروطها المحسوسة، بين المقولة ووظائفها المعاشة. وهكذا نجد مثقفاً يقول بعد كل الذي جرى للمركز الاشتراكي: ليس العيب في الاشتراكية بل فينا نحن وربما يقول: العيب في الواقع نفسه؛ ونرى مثقفاً آخر يعترف بأن النظام الشيوعي قد ابتلع الديموقراطية، ومع ذلك فهو لا يكلف نفسه عناء مراجعة الفكرة نفسها، بل يتمسك بحلمه المستحيل؛ كذلك ترى مناضلاً كبيراً يعترف بأنه فشل في نضاله لأنه لم يكن لديه سوى المثل والمناقب والقيم، ومع ذلك فهو لا يعكف على مساءلتها وفحصها، بل يزداد تشبثاً بها ودفاعاً عنها. وبالطبع فحصيلة مثل هذه المواقف، التي هي خداع للذات، التعامي عما يجري وحصد مزيد من الفشل والخيبة ومزيد من العزلة والانكفاء...

* القوقعة العقائدية

هذه هي ردات الفعل لدى غالبية المثقفين العرب المنخرطين في المشاريع الفكرية الرامية إلى التحرير والتوحيد والتحديث: التعامل الماورائي واللاهوتي مع المقولات والشعارات، التحصن داخل قوقعتهم العقائدية التي أصبحت مخترقة من كل الجهات، الرفض مع العجز عن تقديم البدائل، الانتقال دوماً من مأزق إلى مأزق أكثر صعوبة.

ولا خروج من المأزق إلّا إذا خرجنا على ذاتيتنا وتزحزحنا عن مركزيتنا لكي نعيد النظر بالمفاهيم الأساسية والقيم المركزية ذاتها. آن لنا أن ننتقل من مهامنا إلى التساؤل عن مشروعية هذه المهام بالذات. فنحن نتحدث عن مشاريعنا الفكرية الشاملة، فيما المطلوب أصلاً نقد فكرة المشروع ما دامت كل المشاريع آلت إلى فشل وإحباط. باختصار إننا نطالب بنقد الايديولوجيات السائدة، فيما المفروض نقد مفهوم الايديولوجيا بالذات ما دامت كل الايديولوجيات العاملة على الساحة قد احترقت عند الممارسات، أكانت قومية أم ماركسية أم أصولية...

* أمبريالية الأسماء

ونقد الايديولوجيا يعني في النهاية نقد الفكر نفسه، وذلك بفحص آليات اشتغاله وطريقة مقاربته للأشياء. والفكر يقوم على التجريد والتنزيه والتعالي أو التأليه، من هنا ميله إلى الاختزال والتبسيط والتغييب. والنقد إنما يقوم على تعرية هذا الميل من أجل ممارسة «فكر مركب» يرى إلى الواقع بكل تعقيده وتشابكه، بكل اشتباهه والتباسه، بل بكل توتره وتعارضه. والتبسيط هو السمة الغالبة على العقل الايديولوجي الذي يشتغل بطريقة أحادية

أمبريالية، بمعنى أن المسائل في نظره لا تحتمل سوى وجه واحد وأن القضايا تبدو عنده محسومة لا تقبل أي لبس أو جدال. ولهذا ففي المنظار الايديولوجي يكون الواحد منا تقدمياً أو رجعياً، عقلانياً أو خرافياً، مؤمناً أو كافراً، قومياً أو قطرياً، وطنياً أو عميلاً، إلى آخر تلك الثنائيات المعروفة التي مارست ديكتاتوريتها على البشر والأشياء. صحيح أن الايديولوجيات تدعو جميعها إلى التحرر من أشكال الهيمنة والسيطرة، ولكنها تمارس ديكتاتورية من نوع آخر هي أمبريالية الأسماء، وأعني بها التعلق بالشعارات وتسليط المقولات على الوجود وازدراء الوقائع بصفتها ضد المعقولية والمشروعية. وهذا ما مارسه المثقف العربي المنخرط في المشاريع الايديولوجية للتحرير والتوحيد والتغيير والتنوير... فهو مع الأسماء ضد الوقائع، ومع المقولات ضد الحدث، ومع الغائب لا مع الشاهد. والنتيجة أنه لا يفكر بطريقة فاعلة مثمرة ولا يستطيع حل أي مشكلة بل هو يسهم في توليد المشكلات ومضاعفتها.

من هنا ينبغي للنقد أن يطال الدور الذي يلعبه المثقف لفضح الأوهام المتصلة بهذا الدور. والرسولية هي الوهم الأكبر الذي تتغذى منه مشاريع المثقفين. وأدرج تحت مقولة الرسولية جملة معان كالاصطفاء والنخبوية والطليعية وكل ما يجعل المثقف يتعامل مع نفسه بوصفه حارس الحقيقة أو الوصي على الحرية والعدالة أو المؤتمن على الحقوق والمصالح... هذه المهمة الرسولية لم تعد تملك مصداقيتها. والسبب أن مفاهيمنا للحقيقة والحرية والعدالة والعقلانية تتعرّض للزعزعة. فالحقيقة مثلاً لم تعد تُفهم كجوهر ما ورائي أو كمعطى جاهز لكي نزعم القبض عليها أو الدفاع عنها، بل هي مرهونة باجراءات اقرارها أو آليات انتاجها أو مؤسسات تداولها كما يقال اليوم، بمعنى أنها شيء يمارس وينتج ويتشكل باستمرار. وهذا شأن سائر المقولات، كلها فقدت أمنها المعرفي، ولهذا فهي محتاجة دوماً إلى المراجعة وإعادة الصياغة.

ولكن المثقف العربي، صاحب المشروع الايديولوجي أو الموقف العقائدي، لا يحسن سوى القفز فوق الحقائق. فالمتغيرات والتحولات لا تحمله على مراجعة أفكاره وفحص مقولاته، بل هي بالعكس تزيده تمسكاً بمقولاته وتشبثاً بمواقفه، أي تزيده دفاعاً عن أوهامه وتبريراً لأخطائه. إنه يبدو عاجزاً عن مغادرة أرض الكوجيتو العقائدي التي يقيم عليها والتي أصبحت بواراً. فلا هو يبتكر عدة جديدة لقلبها وإعادة الحرث فيها، ولا هو يعمل على استكشاف حقول جديدة للحرث والتنقيب. هكذا هو يحاصر نفسه داخل أناه مؤلّها أفكاره مقدساً شعاراته. وتأليه الأفكار لا يعني أنها ذات فعالية قصوى أو مصداقية عظمى. بالعكس إنه دليل على عجزها وتهرب من مساءلتها وفحصها. وعلى كل حال إن

الذين يؤلهون مقولاتهم ويقدسون كلماتهم هم أول من يقع ضحاياها. وتجربة المثقف العربي مع مقدساته تشهد على ذلك. لقد كان دوماً ضحية الشعارات التي رفعها بخصوص الحرية والديموقراطية والوحدة...

* مزاعم الكوجيتو

إذن ما ينبغي النظر فيه هو الدور الرسولي الفاشل الذي مارسه أهل الفكر أياً كانت أشكال ممارسته. ومن بينها بالطبع هذه المؤتمرات والندوات التي يعقدها المثقفون العرب بين فترة وأخرى. فهم لا ينفضّون من مؤتمر حتى يفكروا بعقد آخر. ولا ينتهون من ندوة حتى يباشروا بالتحضير لندوة أخرى.

فمنذ أشهر عقدوا مؤتمرهم القومي الرابع في بيروت. وقد حضر جمع كبير يفوق المائة. ولا شك أن الكثيرين منهم يحضرون الآن في هذه الندوة. والموضوع هو هو وإن تباينت العناوين واختلفت الصياغات. إنه يتعلق المشروع الحضاري العربي ويتصل بالبحث في شؤون هذه الأمة وشجونها، في واقعها وقضاياها، في مصيرها ومستقبلها... وما زلت أذكر أنه عندما سألني صاحبي يومذاك، عما إذا كنت مدعواً لحضور المؤتمر الذي انعقد في بيروت، أجبت بين الجدّ والمزاح: عندما يكف المؤتمرون عن البحث في شؤون الأمة والقومية والوحدة، ربما تتحسن أحوال العرب أو على الأقل لا يعودون القهقرى. على إني أسارع إلى القول: لم أشأ أن أنتقص من قدر الذين حضروا، وفيهم المفكر والعالم والمؤرخ والكاتب والصحافي والنقابي والسياسي فضلاً عن الذين يديرون مراكز للبحث أو يشرفون على مؤسسات للنشر. وإنما أردت أن أنتقد الدور الذي يدعيه المثقف لنفسه بوصفه يجسد عقل الأمة ويعبّر عن مصالحها وآمالها. وأردت أن أنتقد ظاهرة انعقاد المؤتمرات التي نحسب أن ما يقدم فيها من أعمال تتيح القيام بمسح شامل للواقع العربي أو تقديم حلول للمشكلات والأزمات التي تعاني منها المجتمعات العربية. فهذه مهمة تنوء بحملها الدول وتعجز عن تحقيقها الجامعات ومراكز البحث مجتمعة. ولكنها مزاعم الكوجيتو وادعاءاته. والكوجيتو لا ينفك عن الخطأ والوهم والضلال. صحيح أن ديكارت أنشأ خطاباً حول وجود ذات مفكرة هي عقل محض يتمثل ذاته ويقبض على الحقيقة بمنتهى اليقين بواسطة تقنيات المراجعة والاحصاء والتقسيم والاستدلال... ولكننا نعرف اليوم، بعد الحفريات في الخطابات والمؤسسات والممارسات، أن العقل يخفي علاقته بلا معقوله الذي هو قاعه وحياته السرية، وأن الحقيقة هي الوجه الآخر للخطأ. وعلى كل فإن المشاريع الثقافية العربية تشهد من جهتها بأن الكوجيتو وعلى ما يمارس المثقف العربي

علاقته بذاته وبفكره، هو نسيج من الاوهام والاضاليل تفضح جهلنا المركب بذواتنا وبالغير. إنه جملة استبعادات للحدث وللعالم والآخر. ولهذا فنحن أبعد ما يكون عن التأثير في مجريات الأحداث.

والحال لو استعرضنا عقداً من الزمن هو العقد الفائت، لوجدنا أن العالم العربي شهد عشرات المؤتمرات التي عقدها المثقفون والمفكرون من جميع الأقطار مشرقاًومغرباً. وبالرغم مما أسفرت عنه هذه المؤتمرات من اقتراحات وتوصيات، وبالرغم مما صدر عنها من أبحاث ودراسات تتصل بالوضع العربي والعمل العربي من أجل المستقبل العربي، فإنه لم يكن لها أي تأثير في تصرفات القادة ولا في رسم سياسات الدول أو في صنع المستقبل. لم تمنع مثلاً احتلال العراق للكويت، ولم تسهم في حل مشكلة عالقة بين دولة عربية وأخرى، ولم تقدم حلولاً لأزمة اجتماعية أو لمشكلة اقتصادية في أي بلد من البلدان العربية. لا في مصر ولا في اليمن، لا في السودان ولا في الصومال. لقد حلمنا فعلاً بوطن عربي موحد مستقل متقدم. وكان المأمول أن تؤدي ثورتنا على الأنظمة القديمة والبنى التقليدية المختلفة إلى فتح جديد في صياغة العلاقات الإنسانية أو إلى تشكيل نموذج فريد في الفكر والعمل. ولكن شيئاً من ذلك لم يحصل. فقد بقينا متمترسين وراء عروبتنا الماورائية متحصنين داخل قلاعنا الكلامية. ولم نستطع أن نقدم شيئاً للعالم على الصعيد الحضاري: لا فكرة ولا سلعة، لا أداة ولا صناعة، لا نموذجاً للعمل ولا صيغة للعلاقات بين البشر. ولهذا لم نستطع حتى الآن تشكيل حداثتنا بالرغم من الكلام على التجديد والتحديث منذ عصر النهضة. منذ ذلك الحين ونحن ننفعل بالأحداث أكثر مما نفعل، نُستدرج أكثر مما نستدرج.

وإذا كنا لا نملك أن نؤثر في مجرى الأفكار والأحداث في هذا العالم، فمعنى ذلك أننا لا نفكر بطريقة حية فاعلة منتجة. معناه أن تفكيرنا لا يتجه إلى معرفة الكائن والحادث. فالفكر هو في أساسه تفكير في الوجود أو به أوله. والربط بين الفكر والوجود يعيدنا مرة أخرى إلى الكلام على الكوجيتو الديكارتي، أعني على المقولة الذائعة القائلة: أنا أفكر إذن أنا موجود. لقد شكلت هذه المقولة إعلاناً بالتحرر من أطر الفكر المدرسي وخروجاً على قوالب المنطق الشكلي. وبهذا المعنى شكل الكوجيتو الديكارتي يقظة من سبات الفكر اللاهوتي ونقلةً من التمركز حول اللّه إلى التمركز حول الإنسان. إنه كان إعلاناً بلغة الفلسفة عن تشكل الإنسان ذاتاً مفكرة تخلق وتبدع بعد أن كان مخلوقاً مرتهناً بفكره وإرادته لقوى الغيب ومشيئة اللامرئي. ثمة حدث هائل تجسد تغييراً كبيراً في طرق التعامل

مع الذات والعالم والكائنات أتاح للإنسان مضاعفة إمكاناته الوجودية وبناء قدرات فائقة في إنتاج الحقائق وتسخير الطبيعة.

ومع ذلك فنحن لا نقول مع ديكارت بأن الفكر يتمثل الوجود ويتطابق معه أو يقبض على حقيقته. وإنما نقول إن الفكر هو ممارسة للذات وعلاقة بالوجود والحقيقة. وهذه العلاقة تكشف بقدر ما تحجب، وتنبيء بقدر ما تخفي. ولهذا فالفكر هو سيف ذو حدين: قد ينفتح على العالم والأشياء ويشكل استكشافاً للموجود أو كشفاً للمحجوب، وقد يعمل على إسقاط الوجود من الحسبان عندما يتحول إلى سلوك لاهوتي أو إلى اعتقاد غيبي، أي عندما يتحول إلى كوجيتو محض قوامه أن الفكر يؤسس الوجود وينشيء الواقع على طريقة: كن فيكون. وبالطبع فإن مثل هذا التعامل اللاهوتي الماورائي مع الفكر حصيلته، على ما تشهد الوقائع والتجارب، الفشل والإحباط أو اللجوء إلى العنف والإرهاب الذي يمارسه من لا يمشي العالم على فكرهم وهواهم، نسفاً لمعالم الحضارة ولما أنجزه البشر بمعاناتهم وجهودهم المستمرة.

والواقع أن تفكيرنا، نحن المفكرين العرب، خصوصاً أصحاب البرامج القومية والمشاريع الثقافية العريضة، يحجب أكثر مما يكشف... ثمة ركام عقائدي يقف حائلاً دون معرفة أحوال العالم والمساهمة في صنعه. ويتمثل هذا الركام في مساعينا الفكرية ذاتها، أعني في هذه المحاولات المسماة تجديد التراث العربي أو تحديث العقل الاسلامي أو بناء المشروع الحضاري أو إعادة بناء الذات القومية، أو ما شابه من العبارات التي هي مطالب وقضايا تصرفنا عما ينبغي درسه وتحليله. إنها هواجس ايديولوجية تشكل عائقاً معرفياً يعيق المفكر عما ينبغي التفكير فيه. ذلك أن المطلوب في الأصل هو أن نملك القدرة على الفعل التاريخي وأن نحضر على ساحة العمل الحضاري. المطلوب أن نعرف كيف يسير العالم لكي ننخرط في تشكيله والتأثير في مجرياته. وأما قضية التجديد التي تضيف إلى الفكر محمولات ايديولوجية، قومية أو دينية، فإنها تشكل طبقات تحول بين المفكر وبين ممارسته لمهامه في الاستكشاف والاستقصاء. ولهذا يبدو لي أن المفكر العربي لن يخرج من عنق الزجاجة على ما يصف مأزقه الدكتور هاشم صالح، إلّا إذا قاوم الداعية الذي يقيم في عقله ويستعمل فكره، بحيث يتغلب عنده الهم المعرفي على الهواجس الايديولوجية والوساوس التراثية. بكلام آخر لا يفكر العربي بطريقة منتجة فعالة، إلّا إذا افاق من سباته الايديولوجي والقومي وتناسى أدلوجته، لكي يتعامل مع ذاته كمفكر وحسب، مفكر همه أن يفهم ويعرف، أن يستقصي ويستكشف. عندها ينفتح على العالم ويعمل على تشخيص الواقع ويقرأ معاناته وتجاربه بوصفها علاقة بالوجود والحقيقة. عندها

يجتاز الحدود ويغير شروط المعرفة، فيكتشف ما لم ينكشف من قبل ويعالج القضايا والمسائل بطريقة جديدة خارقة مدهشة، مضاعفاً بذلك النصوص القديمة محولاً المعرفة الجامدة إلى معرفة حية.

* قلب الآية

على هذا النحو أتصور مهمة المثقف وأحاول ممارستها. ولهذا أسعى إلى تجاوز تلك المقولات الزائفة والثنائيات الخادعة التي يتلهى بها بعض المثقفين العرب ويقرأون من خلالها علاقتنا بالثقافة الغربية أو بموروثنا الثقافي نفسه، كمقولة الغزو الثقافي الرائجة في أسواقنا الفكرية أو كتلك الثنائية التي تقسم المثقفين إلى أصاليين وحداثيين أو إلى أصوليين وعلمانيين أو إلى تراثيين ومتغرّبين... لم تعد تهمني مثل هذه التصنيفات للثقافات والعقول والمثقفين. وإنما المهم في نظري أن ننتج معرفة حول الواقع أو حول النصوص، أياً كان الواقع وأياً كان النص. المهم صياغة فكرة خلاقة أو تشكيل نص مميز أو ابتداع فن جميل أو الاهتداء إلى منهج فعال أو ابتكار ممارسة جديدة. بذلك نسهم في صنع الحضارة القائمة بصورة بناءة. وهذا يتطلب فيما يتطلبه الاشتغال على ذواتنا وواقعنا والعمل على تفكيك أنظمتنا الفكرية سعياً إلى التحرر من هواماتنا القومية وأوهامنا الايديولوجية. وهذه المهمة تتطلب فيما تتطلبه أن نعكس الآية وأن نفكر بطريقة مغايرة لما هو سائد. فإذا كان المفكر العربي يمارس كوجيته أعني علاقته بوجوده وفكره، على أساس القول: أنا قومي أو اشتراكي أو أصولي إسلامي إذن أنا موجود، فإني من جهتي أرى أن هذه المحمولات الايديولوجية تعيق الفكر عن أن يفكر فيما ينبغي التفكير فيه. وهذا شأن الأدلوجة القومية، مثلاً، إنها تحجب الموجود وتطمس الكائن، ولهذا فهي أعجز من أن تنهض بأعباء مشروع حضاري. لقد أصبحت عملة فكرية غير قابلة للصرف على أرض الواقع، لأنها، على ما فُهمت وطرحت أو مورست، تستمد مصداقيتها من الماضي لا من الحاضر، من الموروث لا من المصنوع، من ضعف المحافظة لا من قوة المغامرة والحضور، من ضرورات التاريخ لا من فتوحات المستقبل، من عبادة الأصل لا من القدرة على الخلق والابتكار، ولهذا فهي عديمة الفاعلية. وعلى كل حال فهي مقولة جرى استخدامها بطريقة ماورائية مغلقة على الحدث. وما يقوم على نفي الاحداث لا يمكن أن يسهم في صنعها. ولا نتوهمن أن العامل القومي فاعل عند غيرنا ضعيف عندنا. لقد ازدهرت القومية في القرن الماضي. ولكن عهدها قد ولى. وأما الصراعات والحروب التي نشهدها الآن بين الأجناس والأعراق، فإنها توظف لتشكيل عالم جديد يتجاوز التصنيفات القديمة أكانت جغرافية أم قومية أم دينية أم ثقافية. بل إن العالم يجاوز اليوم قوة أية قوة

عظمى. ولهذا اعتبر أن القول بأن الولايات المتحدة الأميركية تتحمل وحدها مسؤولية تسيير العالم ينطوي على قدر من الادعاء من جانب الأميركيين، وينم عن جهل سواهم بحقيقة العالم، سيما في هذا العصر حيث مصنوعات الانسان وأدواته وأسواقه وبرامجه تفلت من سيطرته وتخرج على إرداته. ولهذا فالواحد محتاج دوماً إلى مراجعة مسلماته وثوابته إذا لم يشأ تحويل الواقع إلى شعارات جوفاء.

وما يصح على الادلوجة القومية يصح على الادلوجات الأخرى الناشطة على الساحة. فقد فشلت جميعها في إيجاد الحلول للمشكلات الاقتصادية والمعيشية. وفي أي حال لم يعد بمقدور شعب أو مجتمع أن يفكر في مشروع حضاري أو في نموذج تنموي بمعزل عن سواه من المجتمعات، في عالم آخذ في التوحد اقتصادياً وإعلامياً وفي عصر سمته البارزة التبادل والانتقال، انتقال السلع والموارد والادوات والمعلومات والصور والخبرات... لا انفكاك بعد اليوم لأحد عن أحد. فعلينا إذن أن نخرج من قوقعتنا العقائدية وأن ننفتح على العالم لكي نعرف كيف يسير ويتشكل. أما الحديث عن الغزو الثقافي، فإنه لغة الضعيف غير القادر على انتاج ثقافة فاعلة تقوى على المجابهة.

* العلاقة بالوجود والحقيقة

لا جدال في أن الخاص هو المنطلق، إذ لا واقع إلّا وله خصوصيته، ولا حدث إلّا وله أحديته، ولا تجربة إلّا ولها فرادتها. ولكن من يدرس واقعاً أو يقرأ حدثاً أو يحلل تجربة، إنما يرمي في النهاية إلى صياغة ما يشتغل عليه ويفكر فيه بلغة مفهومية لا تعود تخصه وحده، بل تخص كل الذين يمكن أن يطلعوا على تجربته أو يقرأوا عمله إلى أية ثقافة انتموا. من هنا أرى بعض الخداع في كلامنا على «فكر عربي» أو «غربي» أو «الماني» أو «فرنسي»... إلّا إذا كان المقصود من هذه النّسب الاشارة إلى اللغة التي تكتب بها الاعمال الفكرية. أقول ذلك لأن العمل الفكري الهام يشخص في النهاية كل واقع ويهم كل مفكر، أياً كانت اللغة التي يكتب بها وأياً كان الواقع الذي يشخصه أو المعطيات التي يشتغل عليها. إن أهمية ديكارت مثلاً ليست في كونه مفكراً فرنسياً، بل في كونه يخص كل من يفكر في أمر العلاقة بين الفكر والوجود. وأهمية هوسرل ليست في كونه مفكراً المانياً بل في كونه يخاطب في أعماله كل من يسكنه هوى المعرفة. كذلك.لا تكمن أهمية ميشال فوكو في فرنسيته، إذ هو أقرب إلى نيتشه وهيدغر منه إلى سارتر وبرغسون. إنها تكمن في نصوصه التي تملك حقيقتها وتولد أثرها أو متعتها لدى كل قارىء. وهذا شأن مفكر كابن خلدون: لقد درس واقعاً سوسيولوجياً معيناً وحلل تجربة تاريخية خاصة، ولكنه صاغ في النهاية مفاهيم ما تزال تشغلنا، وقدّم كشوفات

فكرية تخص كل من يُعنى بشؤون الفكر. صحيح أن صاحب «المقدمة» كان عربياً ومسلماً أشعرياً، ولكنه في درسه للعمران البشري كان شاغله في المقام الأول «تعليل الكائنات والعلم بكيفيات الوقائع»، أي استشكاف علاقة جديدة بالكائن والحقيقة، إذا شئنا أن نقرأه بلغة معاصرة. ولهذا فإن أهمية هذا المفكر لا تكمن في كونه عربياً، بل في كونه ترك لنا نصاً يواصل صموده إزاء الوقائع. ولعلني لا أبالغ إذا قلت بأنه كان أكثر علمانية منا نحن في تعامله مع الدولة والسلطة والمجتمع، إذ هو فكر في هذه المسائل بعيداً عن أي أدلجة أو أسطرة أو تقديس. في المقابل نجد أن المثقف العربي الحديث الذي يتباهى بابن خلدون وأمثاله، يقيم في معسكراته الفكرية ويتحصن داخل كوجيته القومي أو الديني، ولهذا يبدو عاجزاً عن قراءة واقعه على نحو يبتكر فيه مفاهيمه ويشكل نصه الذي يمكن أن يقرأه العربي وغير العربي على السواء.

* من يصمد؟

أعرف أن هناك تحديات هائلة ومصيرية يواجهها العرب اليوم، وبسبب ذلك أقول ما أقول. وأراني أستشهد هنا بفكر مغربي عنيت به الدكتور عبد اللّه العروي الذي كان قد ألقى محاضرة في بيروت عام ١٩٨٠ على ما أذكر، تنبأ فيها بأن القرن المقبل لن يكون عصر الانتهاء من الاستعمار ونيل الشعوب حرياتها، بل سيكون بالعكس عصر تصفية الشعوب الضعيفة وإبادتها، أي على عكس كل الاحلام والامنيات فضلاً عن «التحليلات» التي كانت تتوقع للبشرية التقدم والازدهار والسلام بالاستناد إلى حتمية القرن التاسع عشر الساذجة. وأنا أصدّق نبوءة العروي، بالرغم من أملي بأن لا تصح، أكثر مما أصدق، مثلاً، مقولة الرئيس الكاتب فاكلاف هافل الذي كتب بتفاؤل بعد ثورة المخمل في براغ لكي يؤكد «حصول المصالحة بين الاخلاق والتاريخ». ولكن الاحداث التي تسارعت فيما بعد ولا تزال تتسارع، تكشف مدى الوهم في رؤية الرئيس التشيكي مقابل واقعية النبوءة عند المفكر المغربي. وأنا لا أريد بذلك أن أزرع التشاؤم. ولكن مغزى النبوءة عندي أنه لن يصمد إلّا القوي الذي يثبت جدارته ويستحق وجوده، أي القادر على الخلق والابتكار والانتاج. وبناء القوة يتطلب أول ما يتطلب نقد الأسس وتفكيك البداهات. ولا يخشين أحد. فالتفكيك هو الوسيلة الفعالة لوصل ما انقطع من الاواصر أو لبناء ما يراد بناؤه، أي بناء إمكانات تتيح للواحد أن يفكر فيما لم يكن يفكر فيه، وأن يفعل ما لم يكن قادراً على فعله. فهو على كل حال شرط الخروج من السبات. والفكر ليس في حقيقته شيئاً غير ذلك. إنه فعالية نقدية مستمرة، أي عملية نقد ونقد للنقد، بها يستيقظ المرء من

غفوته اللاهوتية أو الماورائية أو الدوغمائية أو الاناسية أو العرقية أو حتى العقلية والاخلاقية...

والمفكر العربي عندما يفكك مقولاته وأجهزته المفهومية، يخرج من سباته القومي ويتحرر من انتماءاته الضيقة وعقليته الدوغمائية، لكي يسهم في عملية الابداع الحضاري لغة وثقافة وفكراً. ولا شك أنه يخدم بذلك ذاته والعرب فضلاً عن الناس أجميعن. نعم لن ينجز العربي حضارة ما لم يتغير ويكف عن أن يكون ذاته ليكون على ما غير ما هو عليه أو ضداً على ما هو عليه. عندها يجتاز الحدود ويغير الشروط نحو الأفضل، أي نحو ما يمنحه القدرة وقوة الاداء ويجعله صاحب مبادرة خلاقة أو استراتيجية فعالة. فالهوية حضور، والوعي وعي بالعالم، والتراث مادة للعمل والبناء، والثقافة اشتغال على الذات، والمعرفة اختبار للواقع، والعقل تدبير وتقدير، والسياسة صناعة للحدث والمشهد، والحضارة صناعة للحياة والمستقبل، فلا نعبدنّ الاسماء ولا نحولنّ النصوص إلى أصنام.

في الختام إذا كان لي أن ألخص مداخلتي بوسعي القول: يجدر بنا قلب الاولويات. ذلك أن المسألة لا تتعلق بمشروع حضاري عربي بقدر ما تتعلق بمشروع عربي حضاري، أي لا تتعلق بمشروع يخصنا وحدنا ويكون عربي المحتوى والمضمون، بل تتعلق بمشروع ننجزه يكون له مزاياه الحضارية وبُعده العالمي. والفارق كبير بين المشروعين. إنه فارق بين طريقتين في التفكير. الأولى بها نعسكر داخل فكرنا ونتصارع على المقولات والعقائد والهويات. الثانية بها نخرج من قوقعة الكوجيتو ونتوجه إلى العالم لكي نتعرف إليه ونشارك في صنعه وتشكيله أو في فتحه على آفاق جديدة.

غزو ثقافي أم فتوحات فكرية(*)

1 ـ عالمية المشهد

لن أبدأ كلامي بمقدمات نظرية لتعريف الخصوصية ووصف العالمية. وإنما أوثر الدخول من المشاهدات والمعايشات على الاشكالية المطروحة أمامنا، لكي أستنطقها عن مغزاها وأسائلها عن مصداقيتها وجدواها. والشواهد ناطقة بليغة، في كل المجالات وعلى كل الصعد، من الزي إلى الآلة، ومن الإقتصاد إلى الاعتقاد، ومن الفكر إلى الحرب، ومن الثقافة إلى السياسة. وإذا شئت التعيين أقول: إن الشواهد صارخة، من المرأة المحتجبة حتى الاعتماء إلى المرأة السافرة حتى العري، من الشيخ الذي يدعو إلى اتباع السلف الصالح إلى المثقف الذي يقرأ حفريات ميشال فوكو أو يتعامل مع تفكيكات جاك دريدا، من الأصولي الذي يهاجم أمريكا بوصفها الشيطان الأكبر إلى الأصولي الذي يلجأ إليها هرباً من سلطات بلاده.

هذه هي الوقائع فيما يتعلق بممارستنا لخصوصيتنا وعالميتنا. إنها تقع على طرفي نقيض: ثمة مسلمون يقتتلون في أفغانستان، وثمة غربيون يقدمون المساعدات لمسلمي الصومال. ثمة عرب يستقبلون الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش بوصفه منقذاً محرراً، وثمة عرب آخرون يرون فيه عدواً غازياً. ثمة حرب تجري في الخليج يُسبغ عليها الطابع العالمي، في حين تجري في البوسنة حرب توظف فيها الذاكرة القومية أو الدينية لارتكاب أبشع المجازر وأشدها وحشية. باختصار، المشهد هو كالآتي: العالم بات «قرية إعلامية» تتيح التواصل والتراسل بين سكان المعمورة وأرجاء الأرض، فيما الحضارات تتواجه والهويات تصطرع وتتنافى، وفيما الذاكرات الجمعية تؤجج لشن حروب مقدسة وغير مقدسة ضحاياها هم الذين ينخرطون فيها.

(*) ورقة قدمت لندوة «الكونية والخصوصيات الثقافية» التي عقدت في الحمامات بتونس بين ١١ و١٣ حزيران ١٩٩٣ بدعوة من جمعية «شرق / غرب» التونسية، نشرت في مجلة «الفكر العربي»، العدد ٧٤، خريف عام ١٩٩٣.

هكذا نحن أمام جملة من الوقائع المتعارضة تضعنا على حد المفارقة: إننا نعيش خصوصيتنا حتى البداوة، ولكننا ننغمس في عالميتنا حتى الثمالة. نستخدم أحداث الأدوات والطرز، ولكننا نرفض أحدث الأفكار والمناهج. نتشبث بالأصول حتى العظم على صعيد الخطاب والكلام، ولكننا نخرج عليها ونطعنها بالفعل والممارسة. على سبيل المثال، نحن نستخدم المذياع لتلاوة الآيات وقراءة الخطب على نحو يقصف الآذان، مع أن أفضل قراءة للنص هي بصوتٍ خاشعٍ متبتل. من جهة أخرى نحن نستخدم أحدث الأسلحة لقتل بعضنا البعض، ولكننا نرفض ثمرات العقل الفلسفي ونعتبر أن العلمانية والديموقراطية والليبرالية أفكار مستوردة وممارسات دخيلة بل كفر وإلحاد.

بكلام أصرح، نحن عرب أو مسلمون فيما يتصل بالمقدسات والمحرمات ومنظومات الاعتقاد ورؤوس الأموال الرمزية وفي كل ما يحجب الوجود ويطمس الحدث ويقولب الحياة أو يصادر الفكر. ولكننا غربيون فيما يتعلق باستيراد الأدوات والسلع والصور والمتع التي توفرها أجهزة الفيديو وأفلام البورنو، أي في كل ما يتصل بمادة الحياة وأسباب الحضارة. ولو قدّر لنا أن نستغني عن الغرب لكان علينا أن نعيش حياة أقرب إلى البداوة. نعم نحن نملك منابع النفط، ولكن ليس مفخرةً أن يتباهى الواحد بما تهبه إياه الطبيعة، بل المأثرة هي فيما يصنعه بموارده وهباته الطبيعية.

بالنتيجة نحن عالميون شئنا أم بينا. ذلك أن مشهد العالم بات الآن كونياً. فنحن نشهد وقائع العالم وننفعل بأحداثه بصورة من الصور، كبيرها وصغيرها، من أسعار البورصة إلى الحوادث النووية، من تصنيع المخدرات إلى وباء السيدا، من مشاريع الاعمار إلى تلك الحروب المحلية التي هي حروب عالمية متنقلة، من صور ديانا سنبسر إلى صور الأطفال الذين يتضورون جوعاً. هكذا نحن نشارك في العالمية بطريقة أو بأخرى. وهذه حال سائر الأمم والدول في هذا العصر الكوني. كل مجتمع يمارس عالميته انطلاقاً من خصوصيته. والفارق بين مجتمع وآخر، أن بعض المجتمعات، كالمجتمع الياباني أو الأمريكي، تمارس خصوصيتها على نحو فاعل منتج خلاق يتيح لها أن تصنع حداثتها وتبرز عالميتها، وأن تؤكد حضورها وتنشر سلطانها. في حين أن هناك مجتمعات، على العكس من ذلك، تمارس عالميتها بطريقة تؤكد فيها هامشيتها أو تسيء إلى خصوصيتها، كما هو شأن مجتمعاتنا وبلداننا التي إذا شاءت أن تصنع حدثاً، فإنه سرعان ما يرتد عليها وبالاً ونكالاً، ما جعل سياستنا في الداخل والخارج سلسلة من الأخطاء والكوارث. العالمية هي إذن مسؤولية لا يمكن التهرب منها، فإما أن نتحملها ونحسن أداءها، أو ننعزل وننكفيء وننحو باللائمة على الغرب وأهله.

2 ـ لنعترف بالحقائق

لنعترف بالحقائق حتى نتمكن من صنع حقيقتنا. فنحن نقيم على أرض الغرب على الصعيد الحضاري والمدني. إننا مدينون له بأسباب معاشنا ومظاهر عمراننا، علماً وآلة، معلومة وصورة، سلعة ومتعة. على الأقل إن التطور الذي تشهده مجتمعاتنا منذ احتكاكنا بالغرب الحديث وتفاعلنا معه لم يكن ليحصل لولا التوسع الغربي. إنه ثمرة منطق السوق وعصر النفط. قد يقال إن هذا ليس تطوراً أو نمواً، بل تبعية للغرب، فضلاً عن كونه تدميراً لقوانا أو تشويهاً لمجتمعاتنا. بدليل أننا، مثلاً، كنا من قبل ننتج ما نحتاج إليه من الحبوب واللحوم والألبان، أما اليوم فقد فقدنا أمننا الغذائي، بعد أن أصبحنا نستورد ما كنا نصنعه بأيدينا. هذه حقيقة لا يمكن نفيها، بل يجدر بنا أن نحسن التعامل معها. إنها لا تعني أن من الممكن العودة إلى الوراء. ذلك أن العالم الذي يتواصل ويتوحد عبر الصور وشبكات الاعلام، يترابط ويتوحد أيضاً من حيث أسواق العمل التي تتيح انتقال الأشخاص والخبرات أكانت يدوية أم فكرية. فالبشرية تتجه اليوم نحو صنع الإنسان العالمي. والمثل الحي عندي ذلك الشاب الذي هو ابن صديقي. فقد نشأ وتعلم في بيروت، وتخصص في باريس، واستكمل علومه في أميركا، ثم عاد إلى باريس لكي يعمل ويحصل على الجنسية الفرنسية. وها هو ينتقل الآن إلى الشرق الاقصى لكي يعمل هناك. فهو إذاً نموذج للإنسان العالمي أعني لإنسان المستقبل. ولهذا لم تعد المسألة في نظري مسألة تبعية أو استقلالية، إذ المصائر باتت متشابكة والكل يتوقف على الكل. إنها بالأحرى مسألة فاعلية ومردودية. مسألة حضور أو غياب على مسرح العالم. لقد تغير العالم وتغيرنا معه، وعلينا أن نعترف بذلك حتى نصنع أنفسنا ونسهم في صنع الحضارة القائمة بصورة إيجابية. طبعاً إن لنا خصوصيتنا الثقافية التي هي حيّزنا الداخلي. ولكن العالمية هي مدانا الحيوي وأفقنا الكوني. فلا انفكاك بعد اليوم للخصوصية عن العالمية. إنهما وجهان لا يطرد أحدهما الآخر، بل لا قيام لأحدهما من دون الآخر.

3 ـ غزو ثقافي أم فتوحات فكرية!

أعرف أن أصحاب المشاريع العقائدية والايديولوجية التحريرية، يرفضون مقولة العالمية. فهم ينظرون إلى الأمور بمنظار آخر. إنهم يقرأون العالمية بوصفها تبعية للغرب والتحاقاً به. والغلاة منهم، وهم الأكثرون، يرون إلى العالمية بوصفها غزواً ثقافياً أو استعمارياً فكرياً. ويعنون بذلك محاولة الغرب، المتفوق تقنياً واقتصادياً وعسكرياً، محو الخصوصيات الثقافية أو استئصال المعتقدات الخاصة بكل شعب من شعوب المعمورة. ولهذا فالعالمية هي في نظرهم غربنة شاملة تحت ستار الكونية، أي هي مجرد خصوصية ثقافية تحجب

ذاتها بقدر ما تطمس الخصوصيات الثقافية الأخرى.

ولهذا أود التوقف عند مقولة الغزو هذه، خصوصاً وأن الورقة التي أعدها القيمون على هذه الندوة تتساءل: هل العالمية هي مجرد «ثقافة غازية» يُخلع عليها الطابع الكوني أم أنها، على العكس، تشكل انفتاحاً حقيقياً على الآخر وثقافته؟ والتساؤل محق ومشروع لأن مقولة الغزو هي مدار الخطاب لدى المدافعين عن الخصوصية الثقافية عندنا. وإنه لمن النادر أن نقرأ رأياً لكاتب عربي أو لداعية إسلامي بخصوص الموقف من الغرب وثقافته، دون أن نقف على مقولة الغزو الغربي. ففي آخر عدد قرأته من مجلة «التوحيد» الصادرة في إيران (عدد كانون الثاني / شباط، ١٩٩٣) ثمة مقالة عن الغزو الثقافي لمرشد الجمهورية الاسلامية الايرانية السيد علي خامنئي. وآخر ما قرأت للكاتب المغربي عبد الاله بلقزيز هو حوار أجرته معه مجلة «الكفاح العربي» (١٩٩٣/٥/٢٤) يتحدث فيه عن «عملية الاغتصاب الثقافي التي مارستها الجراحة الاستعمارية الثقافية الليبرالية على الفكر العربي المعاصر».

هكذا تبدو مقولة «الغزو الثقافي» في خطاب الهوية والخصوصية مفتاحاً لفهم العلاقة بالغرب وثقافته. فما هي حقيقة الغزو يا ترى؟

لنعد إلى الأساس المحتجب، أي إلى الكائن الحادث. فالحقيقة هي حقيقة الكائن عينه. إنها ما تمليه الكينونة. وكينونة الشيء هي قوته ومداه الوجودي، هي قدرته على الانفتاح والتوسع والانتشار. إنها حداثته بالذات. والحداثة هي نبأ عظيم يتساءل عنه الناس ويختلفون فيه، كما تساءل عرب الجاهلية عن الحدث القرآني، أو كما اختلف المسلمون بشأن الحدث الغربي بعد حملة بونابرت على مصر. الحداثة بهذا المعنى تشكل حدثاً هائلاً يولد ما لا يتناهى من الوقائع والأصداء والآفاق، فضلاً عن التفاسير والتأويلات والقراءات. وما لا يحدث هو الجمود والانحطاط أو الخواء والعدم. وهذا الفهم للحداثة يصح بشكل خاص على الكيانات المعرفية والتشكيلات الخطابية أعني على الأفكار والمفاهيم والنصوص. فالفكرة الخصبة لها فعلها وأثرها، والمفهوم له وقعه وصداه ووهجه، وهو يخلق صعيده ويملي منطقه. وإذا شئت أن أكون أقل لاهوتية أو ماورائية أتحدث عن النص قائلاً: النص القوي المميز يخلق حقيقته ويولد مفاعيله ويفرض نفسه. ولا محيد لأحد عن الوقوع تحت تأثيره، وحتى لو دخل عليه دخول المنكر المعترض. فهو كالجسم الجميل الفاتن له حضوره واستيلاؤه وله غوايته ومتعته.

هذا شأن النصوص الرائعة والأعمال الضخمة، إنها تملك القدرة على التأثير والنفاذ والانتشار، سواء كان أهلها غالبين أم مغلوبين، على ما بيّن ابن خلدون في تحليله لعملية

التفاعل بين الحضارات. هكذا كان الأمر في مختلف الحقب التاريخية والأدوار الحضارية، سواء اختص الأمر بالحضارة اليونانية أو الاسلامية أو الغربية الحديثة. فلقد أفاد العرب من الأغريق وهم غالبون لهم. حتى الفقهاء وعلماء الكلام الذين رفضوا منطق اليونان قد تأثروا به وإن لم يعترفوا بذلك. كذلك كان موقف الغربيين من الثقافة الاسلامية، لقد أفادوا من علوم المسلمين ومعارفهم بالرغم من انتصارهم عليهم في الأندلس، وبالرغم من إنكارهم لفضلهم أو طمسهم لانجازاتهم. على كل حال هذه هي لغة الوجود: الثقافة الأكثر جدة وحداثة والأكثر فاعلية وصلاحية، تثبت جدارتها وتتفوق على غيرها وتلقى لا محالة الانتشار والرواج، كما هو شأن الثقافة الغربية الحديثة.

فهل نعدّ ذلك غزواً واغتصاباً أم نعده تنويراً وإشعاعاً؟ إني أستبعد مصطلح الغزو لأنه محض عسكري، كما أستبعد في المقابل مصطلح التنوير، فهو مخادع بعض الشيء. لأن للثقافة وجهها السلطوي مقابل وجهها التنويري. إنها تكشف بقدر ما تحجب. ولهذا فإني أوثر مصطلحاً عربياً قديماً هو مصطلح «الفتوحات» الذي هو عنوان لأثر من أهم الآثار الفكرية، أعني به «الفتوحات المكية» لابن عربي. ومصطلح الفتوحات يجمع بين الناحيتين المعرفية والسلطوية، إذ الفتح هو من جهة فتح المنغلق وكشف الغطاء، أي هو استكشاف واستقصاء، وهو من جهة ثانية نصر على العدو، أي ينطوي على معنى السيطرة والاستيلاء. وعلى كل حال، فالمعرفة كما بتنا نعرف بعد ميشال فوكو، تنشىء سيطرة على الموضوع أكان شيئاً أم كائناً أم شخصاً. وكان الغزالي قد أشار من قبل إشارة خاطفة كاشفة إلى هذا المعنى، عندما اعتبر أن «المعروف يدخل في استيلاء العارف دخولاً ما».

4 ـ لغة العاجز

المهم أن مصطلح الغزو هو عديم القيمة في تفسير العلاقة بين الثقافات والأفكار. فهو مصطلح عسكري ينطوي على معاني القهر والغلبة. وأما الاستيلاء الناجم عن فاعلية الفكر وسلطة النصوص فهو يشبه استيلاء الجمال على الحواس والأفئدة. وما دمت أعود دوماً إلى المعايشة، فإني استشهد بتجربتي مع نص من أهم النصوص المعاصرة هو «المراقبة والعقاب» لميشال فوكو. فقد قرأت هذا النص على دوي المدافع مع حذري الشديد وخوفي العظيم من الحرب. لقد استحوذ عليّ النص المذكور وجعلني أنسى المعارك الدائرة في الخارج. فهل نسمي ذلك غزواً! إذا صحت التسمية فإنه يكون أجمل غزو وأروعه. وهذا النوع من الغزو هو ما يتمناه كل منّا نحن الذين نشتغل بصناعة الكلام وإنتاج الفكر. كل واحد يريد الرواج لفكره، إذا لم أقل يريد احتلال الواجهة في مجاله أو السيطرة على ساحته. ولكي لا أبتعد كثيراً أسأل: ماذا أتى يفعل الواحد منّا هنا؟ هلى أتى

للمساهمة في إجراء حوار بين مختلفين أو لكشف الغطاء عن الحقيقة المحتجبة؟ هذا ما تقوله خطاباتنا. أما ما لا تقوله فهو أننا أتينا لنشر أفكارنا وفرض حقيقتنا.

من هنا لا معنى عندي للحديث عن الغزو الفكري سوى كونه احتجاجاً على نجاح الغير وتفوقه. وهذا هو شأن الذي يسمى ثقافة الغرب غزواً أو اغتصاباً، إنه ينكر على الغرب حداثة ثقافته وجدة مفاهيمه وغنى معارفه أو صلاحية نظرياته. بكلام أصرح، فمن يتحدث عن غزو ثقافي غربي، لا معنى لحديثه سوى أنه يحتج على الغربي لكونه يعرف أكثر منه بأحوال هذا العالم وأوضاعه. ومثله بذلك مثل من يحتج على المرأة الجميلة لأن لها إغراءها وتأثيرها. هذا هو حقاً معنى مقولة الغزو، أعني ما لا تقوله الكلمة، أن نقول للذي يعرف: لماذا أنت تعرف؟! ولهذا أرى أن مقولة الغزو هي لغة الضعيف الذي لا يقوى على التحدي ولا يملك مقومات المجابهة، لغة من لا يقنع الغير بجدارته وأهميته. بكلمة إنها دليل قصور عقلي وخواء فكري.

وأخيراً إن مقولة الغزو تفضح أصحابها، أعني أنها تحجب كون القائلين بها يفكرون بعقلية الغزو، أي يتسترون على إرادتهم غزو الغير والسيطرة عليه. ودليلي على ذلك، أننا نحن العرب نتباهى بماضينا التليد، أيام كنا سادة العالم. ولكن عصبيتنا تمنعنا من أن نرى مدى الغزو الذي مارسناه في حروبنا وفتوحاتنا. لقد فتحنا العالم عندما كنا أقوياء بكل ما للكلمة من معنى. وكان من نتائج ذلك أننا استطعنا تعريب أمم وشعوب ما زالت تسمي أبناءها بأسمائنا وتمارس طقوسها وشعائرها بلغتنا. ولكننا لا نسمي ذلك غزواً، بل نسميه تحريراً وتمديناً، أو نشراً للرسالة السمحاء. كتب مثقف عربي بارز هو حسن حنفي في مجلة «القاهرة»، (عدد أيار ١٩٩٣): «كانت الدولة العربية امبراطورية تحريرية وليست استعمارية. حرّرت المنطقة من ربقة الاستعمار الروماني والفارسي المترامي الأطراف ومن الاضطهاد الوثني وابتزازه المادي. قامت ضد الدولة العنصرية، مفتوحة الألوان في وسط حضاري متجانس للجميع دون نواة متروبوليتية كما هو الحال في الاستعمار الأوروبي». ولكن الوقائع تقول غير ذلك. إنها تقول بأننا أقمنا أمبراطورية مترامية الأُطراف ومارسنا امبريالية مالية مركزية في بغداد. والشعر يشهد من جهته. فأبو تمام يقول بصدد فتح عمورية: «السيف أصدق إنباء من الكتب». ولا شك أن كلام الشاعر القديم أصدق من تنظيرات المثقف العربي الحديث الذي يموه الحقيقة ويقفز عن الوقائع. هكذا فنحن مع العالمية عندما تكون بقيادتنا، أي عندما تكون تعريباً أو أسلمةً. ولكننا لا نعترف بها عندما يتصدر الغير واجهة العالم كما يحدث الآن، حيث العالمية هي في قيادة الولايات المتحدة أو اليابان أو أوروبا نفسها التي هي مصدر العالمية. هل هي إرادتنا في التحرر أو

التفوق؟ ليكن! ولكن ينبغي أن لا نقفز الوقائع وأن لا نتعامى عما يحدث، فمن لا يحسن قراءة الحدث هو أبعد من أن يصنع حداثته.

5 ـ جهل أصلي

من هنا يبدو لي أن المثقف العربي يصدر في موقفه من الغرب عن جهل أصلي، أي جهل لعلاقته بوجوده وبغيره. فإن هذا المثقف يؤكد على الطابع التحريري والتنويري للتوسع العربي، فيما ينكر على التوسع الغربي هذا الطابع، مع أنه، أعني المثقف العربي، هو صنيعة الغرب بمعنى من المعاني. ذلك أن مقولات الحرية والتحرير والاستعمار هي ثمرة الفكر الغربي. إنها نتاج الإيديولوجية الليبرالية أو الاشتراكية، ولا فرق على هذا الصعيد. فنحن نتحدث عن الحرية والتحرير والتقدم والعقلانية والثورة والحداثة، بسبب الغرب أو بفضله. إننا نستخدم مقولاته لكي نقوم بنقده. ولا اعتراض على ذلك بل هذا هو المطلوب. بيد أن ما نقتبسه من الغرب بعيد كل البعد عن لغة الحدث ومنطقه. ما نقتبسه هو أقرب ما يكون إلى الطوبى والخلقيات أو اللاهوتيات. فالحديث عن الطابع التحريري للامبراطورية العربية (هل ثمة امبراطورية تحريرية أصلاً؟) هو في منتهى النرجسية والاصطفاء، فضلاً عن كونه خداعاً للذات وتضليلها. إنه كلامِ يفتقر إلى الوعي النقدي والحس التاريخي والموقف العملي، كما يفتقر إلى الأساس الأنطولوجي، بمعنى أن أصحابه لا يعرفون كيف تتكون الأشياء وتجري الأمور، كيف تتشكل السلطة وتُلعب القوة، كيف يبنى المجد وتصنع الحضارة. إذاً هو كلام يقع قبل «المقدمة»، أعني بالطبع قبل العمل الضخم الذي تركه ابن خلدون هذا المفكر الفذ الذي أنجبته تونس.

ولهذا أرى أن مقولة الغزو وأخواتها من المقولات التي تصدر عن حماة الهوية، هي التي تفسر هامشية المثقفين وانعدام تأثيرهم في مجريات الأمور، بالرغم من محاولاتهم المستمرة لتحديث التراث وتجديد الثقافة وإعادة بناء الوعي. فالذي يجهل بالوقائع لا يمكن أن يؤثر في مجرى الأحداث والأفكار، لأنه لا يعرف طبيعة العلاقة بين ما يقع وما يمكن أن يقع. وفضلاً عن ذلك فالذين يتحدثون عن الغزو الثقافي للغرب يقعون في الفخ الذي ينصبه الغرب لهم، لأنهم يقدمون أنفسهم كما يريد لهم أن يكونوا، أي الصورة المغايرة له بالكلية، صورة الآخر العاجز عن الخلق والابتكار، غير القادر على المشاركة بصورة فاعلة في رسم مستقبل العالم.

6 ـ فخ الهوية

وفي الواقع إن الغرب هو الذي يعزّز تلك التصنيفات الحاسمة والنهائية للثقافات

والحضارات. إنه يقيم حاجزاً لا يخترق بين الأنا والآخر، لكي يستبعد من دائرة التقدم والحداثة والعقلانية كل الثقافات التي تقع خارج المساحة الغربية. وهذا ما يلقي ظلالاً من الشك على الخطاب الذي يُنشِئُه الغرب حول الخصوصيات الثقافية. فهو كلام مخادع بقدر ما يريد للآخر، أي لغير الغربي، أن يبقى داخل القمقم وأن يكون أسير تاريخه ورهن هويته المحلية الضيقة أو انتماءاته التقليدية الهامشية.

من هنا أرى أن خطاب الهوية سيف ذو حدين. قد يكون دلالة على القوة والحضور والازدهار أو علامة على التوسع والانتشار والعالمية. وقد يكون بالعكس دلالة على الضعف والخواء ورضوخاً لمنطق المسيطر الذي يريد للمسيطر عليه أن يحتفظ بهويته، أي أن يبقى حيث هو من العجز والهامشية وانعدام الفاعلية. وفيما يخص خطاب الهوية عندنا، هناك إفراط أتأوله على نحو سلبي، بوصفه تقوقعاً على الذات وتمترساً داخل قلاع باتت مخترقة ومكشوفة من كل الجهات. أقرأه بوصفه محافظة على الأسباب والمعطيات التي أوصلت إلى حالة الجمود والضعف والانحطاط. أقرأه بوصفه قمعاً لارادة التغيير وعرقلة للمحاولات الرامية إلى اختراق السياجات العقائدية والعرقية التي تقيمها الأنا العربية حول نفسهاأو يقيمها الغرب حولها، ولا فرق. يشهد على ذلك أن الخطاب النضالي لدى المثقف العربي المدافع عن هويته والمطالب بحريته وتحديث مجتمعه، قد اتسم بالعقم واللاجدوى، بل هو أفضى إلى إعادة انتاج التخلف والعجز وكل ما هو سالب للقوة معطل للنشاط الخلاق.

هكذا فإن المثقف العربي الحداثي يقع في المطب، أعني أنه يلعب اللعبة التي يفرضها عليه الغرب، وذلك بقدر ما يحشر نفسه في خانة انتمائه الضيق، أو يقع في فخ هوية مزعومة يتخيلها لنفسه، أو تراد له على نحو يجعله يتصرف بصفته الآخر العاجز عن التعامل مع الغرب معاملة الند والكفؤ، أي العاجز عن تغيير علاقات المعرفة والقوة والثروة بينه وبين الغرب لمصلحته هو. ومع ذلك فاللعبة تنطوي على زيف وخداع. ذلك أن المثقف العربي الحداثي، إذ يتشبث بهويته ومغايرته، فإنه يحجب غربيته وعالميته، إذ هو لم يعد الآخر في صفائه وأصالته، بل هو الآخر كما صنعته علاقته بالغرب المهيمن والمسيطر. ولذا فهو إذ يجابه الغرب مدافعاً عن هويته، فإنه يتحدث غالباً بلغة الغرب ويستعير وجهه أو يضرب بيده، أعني يستخدم أدواته. ولكنه لا يفيد في النهاية من هذا الغرب ما يبني به قوته ويفرض حقيقته ويصنع عالميته، وإنما يأخذ منه ما يعيد به إنتاج عزلته وجهله وهشاشته وضيق أفقه.

وإذا كان هذا شأن المثقف الحداثي، فإن المثقف الاسلامي ليس بالطبع أحسن حالاً

في هذا الخصوص. فخطابه في الهوية ينبني على الجهل بالحقائق أو على القفز عنها أو الإلتفاف عليها أو حجبها وتزييفها، من السلفي النهضوي حتى الأصولي المعاصر. فحتى محمد عبده بهره الغرب بكشوفاته العلمية وانجازاته الحضارية والمدنية. ولكنه بدلاً من أن يعترف بالحقيقة، أي بما صنعه الغرب، عزا ذلك إلى الاسلام معتبراً أن الغرب تقدّم لأنه اقتبس قيم الاسلام، وأن المسلمين تأخروا لأنهم تخلوا عن دينهم وشريعتهم. أما الأصولي المعاصر فإنه يناهض الغرب متستراً بذلك على غربيته. فهو غربي ككائن استهلاكي. وهو غربي فيما يختص بآلات الحساب وأنظمة المعلومات وانساق العلوم، أي في ما ليس بفكر. على هذا الصعيد، أعني على صعيد الأنا أفكر، فالأصولي تقليدي رافض لكل منجزات الحضارة الغربية في مجالات الفلسفة وعلوم الإنسان، مع أن لهذه المنجزات طابعها الكوني، إذ هي محصلة لما أنجزته البشرية منذ بدأ الإنسان يرى إلى ذاته ككائن يعقل ويفكر. هكذا فالأصولي يتسمّر عند حدث معين أو زمن معين يعتبره مرجع الحقيقة ومصدر المعنى وأصل التفكير. ولهذا فهو يمكن أن يعيش غربيته المحتجبة أو المعلنة في كل الوجوه وعلى جميع المستويات، إلّا على المستوى الأهم والمميز، أعني على مستوى الفكر، لأنه لا يريد التفكير بقدر ما يريد التعليم أو التقليد أو التبشير. من هنا فإنه لا يريد لنا أن نقرأ فلاسفة الغرب ومفكريه حتى لا نتأثر بمفاهيمهم ونظرياتهم. وهذا الموقف هو نفس الموقف الذي وقفه الغزالي من قبل، عندما طالب بزجر الناشئة عن الخوض في الرياضيات خشية عليهم أن يخرجوا على التقليد. مع الفارق أن الغزالي، وكان العصر عصر ازدهار، قد قرأ فلاسفة اليونان وأفاد منهم ولو لم يعترف بفضلهم. أما الأصوليون فإنهم يبدون أكثر تقليدية من الغزالي بكثير. ذلك أن هذا الأخير كان، بالرغم من محاربته للفلسفة، مفكراً كبيراً يمتاز بالأصالة والجدة والفرادة. مختصر القول إن القائلين بالغزو الثقافي والاستعمار الفكري، على اختلاف مذاهبهم، لا يحسنون مجابهة الغرب، لأنهم يتعاملون معه بلغة ضعيفة خاوية زائفة، ويحاربونه بأسلحة فكرية تقليدية لا فعالية لها. إنهم يجهلون بالوقائع ولا يحسنون قراءة الأحداث.

7 ـ التقليد بداية الانحطاط

بالنسبة إلى التقليد أعود مرة أخرى إلى ابن خلدون لكي أستشهد به وأعيد قراءته. من المعلوم أن صاحب «المقدمة» ومؤسس علم العمران، قد ميز بين أربعة أطوار حضارية أو أجيال سياسية: الباني، والمباشر، والمقلد، والهادم. والباني هو الذي يجرّب ويعاني، ويختبر ويعرف. فهو يجمع بين الاختبار الحقيقي والعلم الصحيح بالأمور، بين المعرفة والسلطة، أو بين الفكر والقوة. إنه الجيل الذي يصنع نفسه ويبني قوته وينتج معرفته

ويؤسس مجده. وإذا شئت أن أتأول ابن خلدون بلغة معاصرة، أقول إن الباني هو الذي يشتغل على نفسه وعلى الأشياء، ابتداعاً واجتراحاً لامكانيات جديدة للوجود والحياة، للفكر والعمل. أما المباشر فهو مجتهد. والمجتهد يعاني بعض المعاناة، أي أنه يقوم بجهد على ذاته، ولكنه مع ذلك يقصر عن المؤسس تقصير السامع بالشيء عن الخبير به. أما المقلد فهو الذي يعتبر أن الأفضل له أن يقتفي أثر الماضين في كل ما قالوه وفعلوه، لأنهم أدرى بما بنوه وأسسوه. إذن لا تجربة عنده ولا معاناة، ولا إنتاج لعلم أو معرفة. أي لا شغل على الذات ولا على الأشياء. هكذا يكتفي المقلد بالموروث، يتمسك به ويحافظ عليه. بكلام آخر المقلد همه المحافظة على ما عنده، أما المؤسس فإنه يطلب ما عند الغير. المقلد يميل إلى التراجع. أما المؤسس فإنه يطمع في الازدياد والتوسع والانتشار. ومن هنا فإن التقليد هو ثقافة الضعيف الذي هو قليل الدراية والحيلة والذي لا قدرة له على قبول التحدي والمجابهة. ولهذا جعله ابن خلدون الطور الذي يسبق طور الانحطاط.

ومع ذلك لا يحسبن أحد أن المقلد يتماثل مع من يقلدهم. فهناك فارق كبير بين المقلد والمؤسس. إنه فارق أساسي، أي كياني وجودي، كالفرق بين الأصل والفرع، أو بين الأصالة والزيف، أو القوة الضعف، أو العلم الجهل، أو الإبداع والاتباع. المقلد يحاول تكرار الأصل ولكن بلغة لا تضاهي لغة الأصل قوة وجمالاً، وبأداء ضعيف لا يرقى إلى مستوى أداء الأولين. ولهذا لا يخون الأصل كمن يحاول تقليده. ولا يقترب من حقيقته إلّا من يختلف عنه ويخرج عليه أو يعمل على إعادة إنتاجه على نحو جديد مبتكر. هذه إشكالية التقليد: فالمقلد يبتعد عن الأصل كلما حاول الاقتراب منه. ولهذا فالنسبة إلى الأصل تمسي مع مرور الزمن مجرد تعلق بالأسماء، أي مجرد خطاب أجوف لا يعبر عن حقيقته ما يقوله.

8 ـ الأصولي هو أقل أصالة

لا تطابق في النهاية مع الأصل أكان هذا الأصل حدثاً أو نصاً. فالحدث غائب ولا يوجد إلّا في الروايات والخطابات، أي هو مجرد موضوع للتأويل. وأما النص فإنه لا يُقرأ إلّا تفسيراً أو تأويلاً أو تفكيكاً. ومن هنا لا أصولية مطلقة، بل ثمة فروع هي أبداً خروج على الأصل لأنها تنسخ الأصل بقدر ما تنسخ بعضها البعض. ولو قدّر مثلاً لرجل من صدر الإسلام أن يقرأ عملاً فقهياً أو أثراً كلامياً وضع في القرن الرابع للهجرة، لوجده غريباً كل الغرابة. ولو قدّر لهذا الرجل أن يتحاور مع إسلامي معاصر لما وجد أية لغة مشتركة تجمعه به. وآية ذلك أن الهوية تخضع للتحول والتغير باستمرار. معناه أن المقلد

للأصول هو أقل أصولية مما يحسب، ولهذا فإن إدعاء التطابق مع الأصل هو خداع أو وهم أو ذريعة.

وما ينطوي عليه التقليد للأصل من الوهم والانحطاط يدعو إلى التخلي عن الطريقة التقليدية في التعامل مع الأصول. وأعني بالأصول هنا النصوص، سيما وأن الثقافة الإسلامية هي ثقافة تعطي الأولوية للنص على الحدث. لا شك أن النص القرآني شكل في المبتدى حدثاً هائلاً وكان منطلقاً لمغامرة عقلية كبرى ولعمل حضاري استمر قروناً. ولكن الآية انقلبت فيما بعد. وما كان ملهماً ومحركاً، غدا نسقاً مغلقاً ومنظومة عقائدية جامدة، وتحول إلى مجموعة شروحات وتفاسير. والتفاسير استنفدت نفسها وأصبحت أقرب إلى تحصيل الحاصل على ما نجد عموماً في الخطاب الاسلامي المعاصر. فإن أهل هذا الخطاب يقرأون الأحداث للتدليل على صدق النص، ويتخذون من الوقائع مسوغات للبرهنة على صحة الخطاب. وهذه هي استراتيجية المفسر أو الشارح، إنه لا ينتج معرفة ولا يجترح معنى، وإنما هاجسه كشف المعنى المنصوص عليه في الخطاب. ولهذا فهو لا يقرأ النص في الحقيقة، بل يتعامل معه وكأنه مقروء سلفاً بقدر ما يعتبر المعنى شيئاً جاهزاً.

9 ـ التحرر من النص

من هنا الحاجة إلى الانقلاب على المناهج والأساليب التقليدية في التعامل مع النصوص. يمكن العودة إلى المنهج التأويلي واستثماره سعياً إلى تجديد المعنى واجتراح رؤى مغايرة أو سبر إمكانات جديدة. ويمكن أيضاً الإفادة من المنهج التفكيكي في قراءة النصوص للكشف عن استراتيجيتها في الحجب والخداع والتحوير أو التحريف... والنصوص إنما تحجب في النهاية ذاتها وسلطتها وموضوعاتها. ولهذا فإن قراءة النص قراءة جديدة نقدية، غير تقليدية، تسهم في الكشف عن المحجوب، أي تسهم في بناء علاقة جديدة بالذات والعقل والمعنى والعالم والغير.

إن النصوص ليست غاية بذاتها، بل تطلب بوصفها تقدم إمكانات للفهم. إنها مادة للبحث أو رؤوس أموال ثقافية يمكن تحويلها وصرفها، أو مناجم دلالية يمكن التنقيب فيها. والأصولي الذي يخشى على أصوله هو ضد التجديد والابتكار. والشواهد يمكن أن نستمدها من الماضي والحاضر، حاضر الغرب وماضي العرب. فالغربي يتعامل مع تراثه معاملة نقدية. إنه يقرأ النصوص لكي يعيد الفهم ويجدد الفكر. وهذه هي الطريقة الوحيدة لإحياء النص، أي لتحويله من معرفة جامدة أو ميتة إلى معرفة حية. مثال ذلك أن ميشال فوكو قرأ النص الافلاطوني قراءة جديدة مغايرة، فقدم بذلك نسخة جديدة عن أفلاطون

هي إحياء لنصه وهي في الوقت نفسه قراءة جديدة للذات والحقيقة والوجود، على ما تجلى ذلك في تحليل فوكو للحب والأفلاطوني. أما ترداد أفلاطون وشرحه على ما نجد في الكتب المدرسية فهو ذو فائدة تعليمية لا غير.

كذلك كان شأن العرب في عصور ازدهارهم وفتوحاتهم. إنهم لم يكتفوا بالتقليد أو الشرح أو التفسير، بل اشتغلوا على ذواتهم وأصولهم تحويلاً ومغايرة، نسخاً وتبديلاً، اجتهاداً وإبداعاً، أو تأويلاً وإعادة بناء... صحيح لم يكن سعيهم منصباً على نقد الأصول والأسس، ولكن لم يكن همهم حراسة الهوية والذاكرة، بل إنتاج المعرفة وتحصيل العلم والوصول إلى أكبر قدر من المفهومية والمعقولية في التعاطي مع العالم وأوضاعه أو في النظر إلى الوجود وأحواله، بدليل أنهم طوروا العلوم التي ورثوها عن الأوائل وابتكروا علوماً جديدة لها أصالتها. نعم إنهم كانوا يحرصون على هويتهم ويدافعون عن معتقداتهم، ولكن الهم الايديولوجي لم يكن طاغياً عندهم على الهم المعرفي، أي لم يكن يقف حائلاً دون معرفة الكائن أو استقصاء الحادث أو استشراف الجديد. ولهذا كان لهم حضور وازدهار في هذا الوجود. فالوجود قبل النص، والحياة قبل الأديان، والانسان قبل الشرائع، والعقل قبل النصوص المقدسة، والحس السليم قبل مذاهب العلماء وقياسات الفقهاء، والمصلحة أولى من النظريات والمرجعيات والسلطات.

من هنا لا سبيل إلى الحضور الغني المتجدّد وإلى ممارسة الدور الفاعل إلّا بنقد النصوص والتحرر من سلطة التقليد. فالمشكلة ليست كما يتخيلها الأكثرون، أعني ليست في ترك التقليد والابتعاد عن النص، ولا هي في الجمع بين التراث والحداثة. إن التراث حاضر فينا، ولكن ليس الحضور الأغنى والأبهى. بل يحضر كأثقال نجرها وراءنا، كسلاسل تكبل حركتنا. المشكلة هي أننا نفكر بطريقة تقليدية وبعقلية تراثية نصوصية. المشكلة أن النص يحكمنا ويستحوذ على عقولنا، بدليل أننا نقيس كل شيء على النص، الحياة والواقع، الفكر والعمل، الحاضر والمستقبل. والنتيجة لذلك إهدار كينونة النص وحجب كينونة الواقع. ولهذا فالتحرر من النص شرط لقراءته قراءة جديدة مغايرة خلاقة، وشرط لاعادة اكتشاف الواقع وصياغته. باختصار لا سبيل إلى خلق ندهش به العالم ما دمنا نتعامل مع النصوص كأوثان تعبد.

طبعاً هناك من يفكر ويعمل بالعكس. هناك من يوجد للنص ويحيا به أوله. هذا شأن الذي لا يريد أن يفكر. هذا شأن الذي يقمع إرادة الحياة ويسعى إلى تزييف الوجود. فما يوجد ويحدث يفيض عن المقولات والشرائع ويتجاوز الأنظمة والأنساق. ولهذا فالذي يعطي الأولوية للنص على الحياة زللتقليد على التجديد، يسيء إلى النص والحياة معاً.

يسيء إلى النص إما بقراءاته قراءة ميتة أو بجعله بعيداً كل البعد عن الحياة. وهو يسيء إلى الحياة لأنه بتقليده وجموده يقف ضد إرادة الحياة، أو يلجأ بالعكس إلى انتهاك حرمتها من أجل ترجمة نصوصه وأحكامه المستحيلة.

10 ـ الهوية الفاعلة خلق متجدد

الأصل هو أن نوجد ونحيا حياة متجددة فاعلة غنية بالتجارب والأفكار. هذا هو منطلقي في تعاملي مع الأصول والنصوص والتقاليد. فأنا كائن يسكنه هوى المعرفة ويعانقه شوق الحياة كما قال الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي. وإذا كانت الصدفة قضت بأن أكون عربياً مسلماً، فلا ينبغي لذاكرتي أو للغتي أن تكون قيداً يكبلني أو عبئاً أجره ورائي. نعم أنا أحب لغتي وأعجب بكتابها العظام. وثمة نصوص عربية أصيلة فريدة فذة تستحوذ عليّ من فرط روعتها وجمالها. وهناك علوم مدونة بالعربية تشكل ذخيرة معرفية، شرط أن نحسن قراءتها والإفادة منها. ولهذا فإني أتعامل مع اللغة والنصوص والتراث كمواد أو كمعطيات انطلق منها وأشتغل عليها على نحو يمنحني المزيد من المعرفة والقدرة، على نحو يتيح لي أن أنتج وأبتكر وأن أكون في سبق دائم على نفسي، كي أحضر في هذا العالم الحضور الفاعل والمؤثر والمميز أو اللائق.

ليس همي إذن، أن أدافع عن عقائد وشرائع تركها الأولون، ولا أن التزم بمرجعيات قديمة أو أحتذي نماذج فقدت مصداقيتها في الفكر والعمل. ولهذا فإني إذ أحرص على أن أتكلم بالعربية وأكتب بها، أحرص في الوقت نفسه، على تجديدها وتطويرها بأن أكتب بها بطريقة جديدة مغايرة حية تماشي حداثة العصر. فكتابة نص مميز فريد بالعربية أفضل من أطنان من الكتب تدافع عن العرب والعربية، لأن مثل هذا النص يفرض نفسه على العرب وغير العرب على السواء. مثل هذا النص هو خير دفاع عن الذات ومجابهة للغير. من جهة أخرى، إذا كنت أتماهى مع أهلي وقومي، عبر ذلك الرأسمال الرمزي الذي يجمعني بهم، فإنني لا أتعامل مع هويتي القومية أو الدينية كجوهر ما ورائي أو كعنصر نقي أو كبنية ثابتة أو كحقيقة متعالية أو كشعار مقدس، بل أتعامل معها كشرط يمكن تغييره أو تجاوزه، كمعطى ينبغي صنعه وتحويله. بكلام آخر ليس همي أن أعمل على تجسيد هوية لي ثابتة، وإنما همي أن أتغير باستمرار انطلاقاً مما أنا عليه، أي أن أكون على غير ما كنته، وأن أفكر فيما لم أكن أفكر فيه، وأن أعمل ما لم يكن باستطاعتي عمله. المهم أن لا يحول تعلقي باسمائي وهويتي دون ازدهاري وتألقي، دون تفردي وابتداعي. فالخصوصية فرادة يكون بها الواحد عالمياً، كتلك التجربة الفذة التي جعلت سقراط أو

النبي العربي معلماً للبشرية. وأما الذين يقلدون، فإنهم يتعدون عن الخصوصية بعدهم عن العالمية.

لا يعني ذلك أن لا موقف لي من انتمائي وهويتي أو أنني لا أنخرط في هموم العرب وقضاياهم. فأنا عربي، وتلك خصوصية لي لا يمكن أن أتجرد منها، لكنني أفرق بين العربي والعروبي، كما أفرق بين المسلم والاسلامي. فنحن هنا إزاء معنيين أو مستويين الفارق بينهما كبير. فالعربي أقرب إلى الأصالة والمروءة. أما العروبي فهو ايديولوجي أي أقرب إلى الزيف وأقل مروءة. العربي قد يمارس انتماءه بطريقة وجودية كيانية أصيلة مبدعة، ولو لم يقل بأنه عربي وحتى لو لم يكن عربياً. بهذا المعنى الفارابي عربي وابن المقفع عربي والمنطقي متى بن يونس عربي. إذ كل واحد من هؤلاء ألف نصوصاً خدم بها العربية وثقافتها وأسهم في تعريب العالم الذي هو ثمرته في الوقت نفسه. أما العروبي وأعني به بنوع خاص صاحب المذهب القومي أو الداعية إلى الوحدة أو الذي يدعي النطق باسم الأمة أو تجسيد ضمير الشعب، فإنه يمارس انتماءه بطريقة لاهوتية أو طوباوية أو سحرية، أي بطريقة تنطوي على الوهم والحجب والتضليل. والأخطر من ذلك أنه ينظر إلى سواه من العرب نظرة أحادية ضيقة ومن منطلق فئوي أو محلي أو حزبي، ما يجعله يقهر غيره ويستبد به. وقد يقوده التعصب والانغلاق والتوهم والاستبداد إلى تدمير الذات وتخريب البلاد على ما شهدنا وعانينا.

11 ـ أنا مع الأقل عروبة والأقل إسلامية

ولهذا فأنا مع العربي لا مع العروبي. فالعربي يعاملني كنظير أو كندّ. أما العروبي فمآل موقفه ودعوته أعني، عروبته، أنه الأكثر عروبة مني. من هنا فهو يحاول أن يمارس وصايته عليّ ونخبويته إزائي أو يلجأ إلى تصنيفي واستبعادي. مختصر موقفي من هويتي أنني أقل عروبة مما أحسب، وأنني مع الأقل عروبة لكي أصنع معه عروبة جديرة لائقة. غير ذلك هو تلك الأنماط من العروبة التي شهدناها وما نزال، والتي تترجم مزيداً من التمزق والشرذمة. فالعروبة ليست فكرة جاهزة، وإنما هي سيرورة تصنع، ولا تصنع إلّا على نحو عالمي، خاصة في هذا الزمن. وهذا شأني مع خصوصياتي الأخرى وانتماءاتي المختلفة. فأنا مع الأقل لبنانية والأقل إسلامية والأقل إنسانية، لكي نشترك في صنع تلك الخصوصيات والانتماءات بما يجددها ويثريها.

أعرف أن الغير يعاملني بحكم انتمائي وبطريقة تجعلني رهن هويتي كلبناني أو كعربي أو كمسلم، فيصنّفني ويستبعدني أو يتهمني ويدينني أو يلجأ إلى قتلي وتصفيتي في الحالة

القصوى. ولكن كثيراً من أبناء جلدتي أو ملتي يعاملون بعضهم البعض بهذه الطريقة. وفي حرب بيروت كان الواحد لا يجرؤ على الانتقال من حي إلى حي خشية أن يؤخذ كرهينة لانتمائه الديني أو المذهبي أو الحزبي. وهذا هو ثمن الانتماءات المغلقة: المماهاة أو الحرب. ولكن بوسع المرء أن يتعامل مع ذاته على نحو آخر. فيسعى إلى الخروج من قمقم الهوية ويعمل على كسر القوالب التي تحاول الجماعات حشر الأفراد داخلها. طبعاً أنا ملك لذاكرتي، لأن ذاكرتي موشومة بنشأتي وتربيتي وأزمنتي المختلفة وانتماءاتي المتعددة إلى الأسرة أو إلى الوطن والأمة. بهذا المعنى أنا ألتحم مع أهلي وقومي وأمتلك خصوصيتي الثقافية. ولكنني كذات مفكرة أسعى إلى صنع أحديتي التي هي الوجه الآخر لكونيتي. على هذا الصعيد من وجودي وكينونتي، إني أمارس فكري بصورة حرة مفتوحة حتى لا تتسلط عليّ مقولة أو يستعبدني نص أو يطغى عليّ مرجع من المراجع. فالتفكير هو تصديع لسقف رمزي أو زلزلة لأساس معرفي أو افتتاح حقل للدلالة أو اكتشاف منطقة للوجود جديدة. إنه هدم قلاع ماورائية من الكلام، أو تفجير ألغام مفهومية في أرض العقل، من أجل بناء عالم مفهومي جديد يتيح مزيداً من القدرة والفاعلية في التعامل مع الوقائع والأحداث.

من هنا أقف موقفاً نقدياً من التراث وأسعى إلى التحرر من أسر التقليد والخروج على منطق الهوية. فالتراث شرط ولكنه عبء. والهوية تعريف ولكنها انغلاق. والتاريخ ذاكرة ولكنه ركام. والتقليد سنّة ولكنه جمود يسبق الانحطاط. ولا يتفاخرّن أهل التقليد. فلربما كانت المحافظة بما هي انغلاق أو جمود أو تزمت هي المسؤولة عما نعانيه من تصدعات وكوارث. ومن هنا يبدو مدى التضليل في إطلاق مقولة الحفاظ على الخصوصية لمواجهة الغزو الثقافي الغربي. فالغرب لا يريد استعمارنا فكرياً، إذ هو لا يريد لنا أن نفكر كما يفكر هو، أي بطريقة منتجة خلاقة تصنع الواقع والحدث، بل يريد أن نحافظ على طرائقنا القديمة في التفكير والتي باتت عديمة الفاعلية والجدوى، حتى يسهل عليه استدراجنا إلى حيث يشاء هو ولا نشاء نحن. يريد لنا أن نعالج الأمور معالجة إيديولوجية عقيمة تقوم على تلك الثنائيات التي ما فتئنا نكررها منذ عصر النهضة والتي هي نسخ بعضها عن بعض، أعني ثنائيات الأنا والآخر، أو التراث والتجديد، أو الأصالة والمعاصرة، أو التواصل والانقطاع، وسواها من التقسيمات التي مارست دورهاالسلبي في طمس المشكلات الحقيقية وتزييف الحقائق.

12 ـ الغرب وجهنا الآخر

أن يكون الغرب أزمنتا الذاتية معناه أن هويتنا هي علاقة مزدوجة بالذات والآخر. ومآله

أن نمارس هويتنا واختلافنا بشكل نعيد فيه ترتيب العلاقة مع ذواتنا ومع الغير. فالغرب هو وجه لنا أو بعد من أبعادنا. وعلى هذا الأساس ينبغي التعامل معه، دون أن يعني ذلك تقليده أو الرضوخ له، بل يعني أن نفهم أسباب كونه وندرك أسرار قوته. «المهم ألّا نجهله أو نتجاهله وألّا نرفضه قبل أن نعرفه»، كما يحذر مطاع صفدي، «وإلّا كنا كمن يكذب شروق الشمس لأنها لم تشرق من قريته». وأما الأصول والتقاليد والتراثات، كل ذلك ليس سوى ممارسات مرهونة بشروطها التاريخية. إنها خبرات أو طاقات أو إنجازات يمكن استثمارها وتوظيفها، لا أكثر.

بكلام آخر: هويتنا حيث نحضر ونبدع، وخصوصيتنا حيث نتحقق ونتذّوت. ولن نتحرر ما دمنا نمارس وجودنا من أجل النص وضد الغير، كما لن نخرج من المأزق في ممارسة وجودنا ضد النص ومن أجل الغير. فأول الطريق هو التحرر من أي تقليد أو نموذج، من كل مسبق يتحكم فيما نرى التفكير فيه أو عمله. فما أنجزه البشر هو إمكانات متاحة لكل واحد، لكي يفيد منها أو يوظفها فيما يساعده على أن يمارس حريته ويحقق ذاته على نحو مبدع خلاق. وانطلاقاً من هذه النظرة تتساوى عندي المراجع والأصول، والخطابات والنصوص، والتجارب والنماذج. وإذا كان لي أن أختار من بينها فليس على أساس العرق أو اللون أو الصقع، بل على أسس معرفية أو جمالية. بذلك نتجاوز ثنائية الخصوصية والعالمية. فالعالمية هي صفة الخصوصية الخلاقة المميزة القوية والباهرة.

وانطلاقاً من ذلك ما يعنيني هو أن أعاني وأجرب، أن أختبر وأعرف، أن أشتغل على ذاتي تصفية لفكري من الركام العقائدي والايديولوجي. فكتابة نص إبداعي ينطوي على جدة وفرادة في مجال من المجالات، هو أفضل من تلك الأوهام أو التهويمات حول الغربنة والأمركة والطاغوت الأكبر والشر المطلق أو المحض. فالشر عرق ضارب بنا جميعاً كما قال أبو العلاء. والفاشية تسكن عقولنا، وإلّا كيف نفسر هذه المجازر والابادات التي تجري تحت سمع العالم وبصره؟ كيف نفسر أن يقتل العربي العربي، والمسلم المسلم، والإنسان الإنسان؟ كيف نفهم هذه التراكمات اللامعقولة التي تتركها العقلانيات وراءها؟

13 ـ النقد بناء إمكانيات جديدة

إن القراءة فيما يشهده العالم المعاصر تسوّغ لي تكرار القول أن الأصل هو اللاعقل والحمق والعنصرية والاستبداد واللاتكافؤ واللاسوية... وأما العقلانية والعلمانية والديموقراطية والحرية والمساواة والمشروعية، فليست سوى أبنية ومؤسسات أو سيرورات ينبغي أن تصنع باستمرار. وهي تصنع عبر النقد المتواصل الذي هو نقد النقد. ونقد النقد

يستهدف الحداثة القائمة منذ زمن في الغرب، للكشف عما تنطوي عليه من لاهوتية وأحادية أو مركزية. ولهذا فإن نقد الحداثة هو تفكيك للنظريات والانساق والنماذج والنصوص التي باتت قاصرة عن تفسير العالم. إنه تعرية للبداهات والأدوات المعرفية التي يتشكل منها خطاب الحداثة، كالانسان والذات والوعي والعقل والتقدم والحرية... وهذا النقد لعالم الحداثة هو في الوقت نفسه نقد للخطاب العربي الحديث الذي هو صدى خافت أو صورة مشوهة عن الخطاب الغربي. ذلك أن مقولات الخطاب العربي نُقلت مجرد نقل ولم تكن نتيجة فعل للذات على الذات. إنها مقولات تحتاج إلى تفكيك وإعادة بناء، تحتاج إلى أن تصنع وتتم أقلمتها، عربياً، بتشكيل نص مختلف أو صنع واقع جديد أو خوض تجارب وممارسات اجتماعية جديدة. هذا من جهة خطاب الحداثة، وأما من جهة الخطاب التقليدي، فالنقد ينبغي أن يتجه إلى تفكيك تلك الترسانة التراثية التي فقدت فاعليتها في الفكر والعمل. ولهذا ينبغي للنقد أن يشمل كل شيء، الأصول والفروع، أنظمة المعارف ومنظومات العقائد، الشروحات والتفاسير، وكل تلك القراءات لم تعد تفسر شيئاً سوى عجزنا عن التفسير.

ولا يخشين أهل التقليد والمحافظة من النقد. فالنقد بالمعنى الحديث لا يقوم على النقض والنفي، وإنما هو اجتراح لامكانيات جديدة يخرج بها المرء مخرجاً أكثر معرفة وصدقاً، وأكثر غنىً وقوةً، سواء في ممارسته لوجوده وتعامله مع ذاته، أو في قراءته للتراث ونصوصه أو للعالم وأحداثه. النقد هو بالمعنى التقليدي نقض واتهام واستبعاد، على ما مارست النقد الفرق الاسلامية التي بدّعت بعضها البعض أو كفرت بعضها البعض واستبعدت بعضها البعض. كذلك يمارس النقد المثقفون المحدثون من أصحاب مشاريع الثورة والتحرير أو العقلانية والتقدم. فعلاقاتهم فيما بينهم، أي فيما بين دولهم وأنظمتهم أو فيما بين تنظيماتهم وأحزابهم، قامت على نفي متبادل تُرجم عنفاً وإرهاباً. أما النقد فإنه يرمي إلى تفكيك النماذج العقائدية والعقليات الدوغمائية والسلوكيات المتطرفة والأنظمة الضيقة، من أجل بناء نظام يكون أكثر تركيباً واتساعاً ومرونةً.

هذا هو المشروع الذي أنخرط فيه. إنه مشروع نقدي مزدوج، بمعنى أنه نقد للذات وللغير. وهو مجابهة للآخر بقدر ما هو صنع للأنا. ولأقل إنه نقد للطور الحضاري الذي بلغته الإنسانية في هذا العصر. فالمسألة تتعدى الغربنة والأمركة، لأنها قضية الإنسان في هذا العصر: كيف يدير البشر شؤون هذا الكوكب بما يضمن سلامتهم وسلامة الحياة والبيئة؟

بهذا المعنى أنا أتماهى مع ناقد للفكر والنص، سواء كان عربياً أم غربياً أكثر مما

أتماهى مع مثقف عربي يكرر على مسامعي خطابه العقيم عن الحرية والديموقراطية أو عن الامبريالية والرجعية والغزو الثقافي. أتماهى مع مفكر غربي يقدم لي عملاً يتيح لي أن أعرف ما لم أكن أعرفه وأن أمارس علاقتي بوجودي على نحو يجعلني أكثر غنىً وبهاء وحضوراً، أكثر مما أتماهى مع ذلك المثقف العربي الذي كلما دافع عن قضايا الأمة والعروبة ونظّر لمستقبل العرب، تراجع العرب إلى الوراء وشهدوا مزيداً من النكبات والكوارث.

14 ـ سؤال الوجود قبل سؤال العروبة والإسلام

ولا شك أن الفكر العربي المعاصر يشهد محاولات جادة وقيمة على صعيد النقد بمعناه الأكثر جذرية وأصالة وجدّة. أشير إلى الذين يصنعون عالميتهم سواء عبر نقدهم للفكر الغربي أو للفكر العربي أو الاسلامي، أمثال محمد أركون ومطاع صفدي وأدونيس. وميزة هؤلاء أنهم لا يتعاملون مع العقل العربي بوصفه عقلاً مستعمَراً أو موضوعاً للغزو من الخارج، وإنما هو يهتمون في المقام الأول بتحليل البنى والاليات والقوى والمؤسسات التي تعيق الفكر عن أن يفكر والتي تجعل الخطاب حجاباً يحجب الموجود. ميزتهم أنهم لا ينتقدون العقل الغربي من منظار عرقي أو استغرابي، أي بوصفه عقل الآخر الذي يريد السيطرة على عقولنا، بل ينتقدونه بوصفه عقلاً كونياً يفرض نفسه علينا بإنجازاته وكشوفاته، وانطلاقاً من معاييره وبداهاته، أو من طروحاته ومزاعمه. ينتقدونه من منظار انطولوجي، أي انطلاقاً من السؤال الفلسفي نفسه، سؤال الوجود. والعربي عندما يحسن طرح مثل هذا السؤال، فذلك يعني أنه أصبح يمارس خصوصيته على نحو عالمي. بكلام أصرح: عندما يطرح العربي سؤال الوجود قبل سؤال العروبة، يمارس عروبته على نحو كوني. أما الذين يريدون لنا أن نكون أسرى التقليد وعبيد النصوص وخدّام التراث، فإنهم يريدون لنا في الحقيقة أن نبقى على هامش العالمية وأن نكون مؤخرتها أو خدامها أو آلتها. هل نريد مجابهة الغرب؟ ليس هذا موضوع الجدل والنقاش. فالحياة مجابهة بين الذات والذات كما هي مجابهة بين الذات والغير. وإذا كنا نريد مجابهة الغرب فلا محيد عن التفاعل معه كما يقول هشام شرابي. ذلك أن الغرب هو شطرنا الآخر. إنه اختلافنا الانطولوجي. المهم أن نفيق من سباتنا العقائدي والإناسي والاخلاقي، إذا أردنا أن نضطلع بدور فاعل في هذا العالم، وأن نصل إلى صيغة جديدة أكثر توازناً في علاقتنا بذواتنا وبالغير. أعرف أن الانسان ما زال يقتل نظيره كما لو كان يعيش في عصره الحجري، بل هو أكثر وحشية من ذي قبل. وأعرف أن الناس تتفاوت حظوظهم من العالمية. ولكن ذلك يجعلني أزداد تمسكاً بكونيتي. ففي كل حال نحن محكومون بعالميتنا، فإما أن

نمارس خصوصيتنا بطريقة كونية نؤكد فيها حضورنا في هذا العالم بابتكار نموذج أو خلق فكرة أو إتقان صناعة أو ابتداع ممارسة من الممارسات، أو نكتفي بترداد مقولة الغزو الثقافي وسواها من المقولات التي يتلهى بها معظم المثقفين العرب. هل موقفي ينطوي على نقد الذات أكثر مما ينطوي على نقد للغرب؟ أجل، لأن الغرب يريد لنا أن نبقى على ما نحن عليه، أي لا يريد لنا أن نتغير، لأن تغيّرنا هو لمصلحتنا وقد يكون ضد مصلحته. ولن نتغير ما لم نشتغل على ذواتنا ونعيد بناءها. وهذه مهمة النقد.

تغيير الشروط وخرق الحدود(*)

تخوم الموضوع

أعترف منذ البداية بأنني لا أحترف علم الاجتماع ولا أمارس البحث الاجتماعي. ولم يخطر ببالي يوماً أن أُعالج موضوعاً يتعلق بالشروط التي تحكم ممارسة عالم الاجتماع لحرفته. ولهذا لن يكون بحثي اجتماعياً بالمعنى الدقيق للكلمة. فأنا أدخل على الموضوع من خارجه أو أقف على تخومه. ولربما لا أكون مُحْكِماً للشرط الذي يمكنني من الكلام على «الشروط التاريخية والاجتماعية للمارسة في العلوم الاجتماعية» وهو الموضوع الذي عيّنه لي المنظمون لهذه الندوة. فمن أين لي العلم بشروط الممارسة وأنا بعيد عنها كل البعد. بل يمكن لي أن أسأل منذ البداية أيضاً: هل تتيح المؤسسات في مجتمعاتنا العربية للباحث الاجتماعي أن يخرق الطوق لكي يمارس بحوثه الميدانية ويجري تحقيقاته الاجتماعية بالطرق العلمية المتوافرة؟

ومع ذلك لا أدعي بأنني منقطع الصلة، بفكري، عما أُريدَ لي الكلام عليه. لأنني أعرف حق المعرفة أن فروع المعرفة هي مجالات يرتبط بعضها ببعض وينفتح واحدها على الآخر. فعلى سبيل المثال يمكن للعامل في مجال الفلسفة أن يلج إلى موضوعه من الاجتماعيات أو بالاشتغال على معطيات سوسيولوجية، وفي المقابل يمكن لعالم الاجتماع أن ينفتح على أفق الفكر الفلسفي بقدر ما يؤدي به الاشتغال في ميدانه الخاص إلى إدراك المغزى الفكري لكشوفاته وإلى إعادة ترتيب علاقته بأفكاره ذاتها. أكثر من ذلك، يمكن للفيلسوف أن يهتم بتحليل الشروط التي جعلت العلم بالمجتمع أمراً ممكناً، تماماً كما يمكن لعالم الاجتماع أن يبحث في الشروط الاجتماعية لإمكان الفلسفة وممارستها.

وعليه فإنني، وإنطلاقاً من وضعيتي كمشتغل بالفلسفة، سأهتم بالفكر السوسيولوجي أكثر مما أهتم بالوقائع الاجتماعية المحسوسة. وعلى كل حال فهذه الندوة، وإن كان

(*) مساهمة قدمت لندوة: إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية، التي عقدت في كلية الآداب، جامعة البحرين، قسم الدراسات العامة، ما بين ٩ و١١ نيسان ١٩٩٤، نشرت في مجلة «الاجتهاد»، العدد ٢٥، خريف عام ١٩٩٤.

موضوعها علم الاجتماع ومقاربة المجتمع، فإن أفقها هو مجال الفكر عموماً. لأن ما يشغلنا هنا ليس المعرفة بالوقائع الاجتماعية ذاتها. وإنما سيكون علم الاجتماع بمناهجه ومفاهيمه ومشكلاته هو مادة الكلام. بتعبير آخر، لن نبحث هنا في الظاهرة الاجتماعية بقدر ما نبحث في منطق البحث وأدواته وشروطه. وبذلك نتعدى الاجتماعيات إلى المعرفيات، أي نتعدى المجال السوسيولوجي إلى المجال الإبستمولوجي، لكي نبحث في أصول العلم وفي كيفية إنتاج المعرفة بالمجتمع. وقد نتعدى ذلك إلى مجال الفلسفة بالذات بقدر ما يفضي بنا البحث عن الحقائق الاجتماعية أو عن الحقيقة في علم الاجتماع إلى الكلام على علاقتنا بالوجود والحقيقة.

غياب الدرس الاجتماعي

وما دام الكلام أفضى إلى إثارة مسألة الوجود والحقيقة، لنعترف بالحقيقة التي تخصنا نحن كمجتمعات عربية أو كمجوعة عربية. فالملاحظ أن هذه المجموعة التي يعزو إليها البعض أول عمل سوسيولوجي يغلب فيه الطابع العلمي على الطابع الفلسفي، الخلقي أو الماورائي، عنيتُ مقدمة ابن خلدون، لا تسهم الآن في الإنتاج الفكري والعلمي، سواء ما اتصل منه بالعالم الطبيعي أم بالعالم الاجتماعي. فالعرب، عرب العصر، لم يفلحوا في استحداث فرع من فروع المعرفة أو في تطوير فرع قديم، كما كان شأنهم في عصرهم الكلاسيكي أو كما هو شأن الغرب الحديث. نعم ثمة معارف تتجمّع وتتراكم. وثمة نظريات ومذاهب تدرّس في المعاهد والجامعات. لا بل ثمة آلات تشحذ وتُسنّ، ولكن في غياب الحقل والبذور. نحن نملك العدة، ولكننا على ما يبدو عاجزين عن استثمارها وتطويرها، تماماً كما أننا نملك أحياناً ترسانة من الأسلحة لا نحسن استعمالها أو القتال بها على أرض المعركة.

هكذا فنحن لا ننتج حقائق تصل بوجودنا الاجتماعي. إننا تابعون على هذا الصعيد، أي نعيش عالة على الغير. ولا أعتقد أن باحثاً اجتماعياً أو عالماً سوسيولوجياً يكتب العربية أو يشتغل على معطيات اجتماعية عربية، قد ابتكر مفهوماً أو اجترح أداة منهجية أو بنى نسقاً معرفياً لتفسير المجال الاجتماعي. بل إننا ما زلنا غير متفقين على الإسم الذي يمكن أن نعطيه لهذا العلم. فمرة نسميه «علم الاجتماع»، وأخرى «العلوم الاجتماعية»، وثالثة «الاجتماعيات». ومنهم من يؤثر الابقاء على اللفظ الأجنبي، معرباً، أي السوسيولوجيا، خاصة عندما يريد التمييز بين الصفة العائدة للعلم لا للموضوع، فيقول: سوسيولوجي بدلاً من اجتماعي. هذا فضلاً عن الأجهزة المفهومية التي تراكمت واتسعت منذ أوغست كونت حتى المعاصرين، والتي لا اتفاق بين الأكاديميين والمترجيمين على تعريبها. ثمة

فوضى دلالية على هذا الصعيد تصدم كل من يطلع على الكتب المؤلفة أو المترجمة. وهذه الفوضى الدلالية هي دليل على أننا لا نحسن اختيار المصطلحات أو صرف المفردات أو استثمار المفاهيم والنظريات. إنها دليل على أننا لا نُحكِم علم الاجتماع، ولن نحكمه ما لم ننتج معرفة بالمجتمع أكان عربياً أو غير عربي. ولا أقول مع ذلك بأننا لا نعرف مجتمعاتنا. ربما هناك معرفة بالحياة الاجتماعية العربية، ولكن لا ينبغي البحث عنها عند علماء الاجتماع. بل لدى الأدباء وكبار الروائيين بشكل خاص، كما لاحظ ذلك جورج قرم[١] منذ خمسة عشر عاماً. ولا أظن أن الأمر قد تغير بصورة جوهرية. فالمجتمعات العربية ما زالت غير قادرة على إنتاج معرفة علمية بذاتها على نحو ما يجري في المجتمعات الغربية.

ولا يظنن أحدٌ أنني أرتّب نتائج اجتماعية هائلة على غياب الدراسات العلمية للمجتمعات العربية، وأعني بذلك أنني لا أرهن تطور هذه المجتمعات بنهضة العلوم الاجتماعية في العالم العربي كما يذهب إلى ذلك نفر من الباحثين الاجتماعيين. فأنا لا أربط بين الظاهرتين ربط العلة بالمعلول. فلا ازدهار البحوث الاجتماعية يعني أن المجتمعات العربية تجاوزت أزمتها وأصبحت متطورة. ولا غياب تلك البحوث يعني بالضرورة تخلف تلك المجتمعات. ومسوغاتي في ذلك هي:

أولاً: إن مفهوم التخلف يحتاج إلى نقد سوسيولوجي، إذ هو ليس حقيقة اجتماعية بقدر ما هو وجهة نظر يكونها مجتمع عن آخر، أو عالم ثقافي عن العوالم الأخرى. وسآخذ مثلاً على ذلك هذه المجتمعات، أعني بلدان الخليج، فهي تبدو اليوم الأكثر تطوراً وازدهاراً، بالرغم من أنها الأقل إنتاجاً على الصعيد العلمي والمعرفي إذ هي تتلمس الطريق إلى ذلك. حتى المجتمعات العربية الأخرى الأشد فقراً هل تعد مجتمعات مختلفة؟ بأي معنى نقول ذلك؟ وبأية مقاييس؟ ووفقاً لأي نموذج؟ أنا لا أقيّمها على هذا النحو. وإنني أتفق هنا مع عالم الاجتماع جورج بالانديه[٢]، فلا أصنف المجتمعات بين متقدم ومتخلف. بل بين قوي وضعيف، أو بين منتج ومستهلك.

ثانياً: إن علم العمران كما نعلم قد تكون مع ابن خلدون في فترة انهيار تاريخي واختلال اجتماعي واضطراب سياسي. وفي رأيي إن هذا الحدث المعرفي الذي تمثله

---

(١) جورج قرم، معضلات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأول، أيار، ص ٢٩.

(٢) راجع مناقشته لمفهوم التقدم، في الحوار الذي أجراه معه هاشم صالح بعنوان: السلطة والحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤١، ص ٢٨.

«المقدِّمة» يشهد على أن العلوم الاجتماعية تنشأ أو تتطور في المراحل الانتقالية أو في أوقات الأزمات وحيث يمر المجتمع في مأزق تاريخي يدفعه إلى التساؤل عن هويته واكتشاف ذاته أو إلى التفكير في معاييره وكيفية إشتغاله(٣).

وأخيراً: هناك مثال ساطع تقدمه لنا اليابان، وهي بلد لم يُعرف عنه أنه منتج للمعرفة لا في مجال الطبيعة ولا في مجال المجتمع. ومع ذلك فهو بلد صنع نفسه على نحو جعله في طليعة الدول الصناعية بل ما بعد الصناعية. وإذا كان علم الاجتماع كما يلاحظ بعض أقطابه، قد نشأ نشأته الأولى مع نشوء المجتمع الصناعي الحديث، فإن اليابان قد صنعت حداثتها من غير أن يظهر فيها علماء أمثال إميل دوركايم أو ماكس ڤيبر. بل إن المجتمع الياباني قد تطور وشهد هذه الطفرة الحداثية بالمزاوجة بين أعرق التقاليد الاجتماعية وبين أحدث الصناعات الألكترونية. هكذا تقدم اليابان مثالاً على مجتمع ينخرط في صنع الحداثة الحالية، من دون أن تكون له إسهاماته الهامة في فروع المعرفة ومجالات الفكر. فلا ينبغي إذن أن ننسج أوهاماً حول غياب المعرفة السوسيولوجية. إن علوم الإنسان، ومن بينها علم الاجتماع، قد تكونت وتراكمت مع تراكم البشر أي مع تطويعهم وضبطهم في المؤسسات الحديثة، كما بينت التحليلات الحفرية التي أجراها ميشال فوكو في كتابه «الكلمات والأشياء» لنشأة العلوم المذكورة.

ولا أقول مع ذلك إن المجتمع الياباني يجهل نفسه أو لا يملك وعياً بذاته. إذ لا وجود لمجتمع يصنع نفسه من دون المعرفة بذاته بصورة من الصور. بل إن معرفة المجتمع بنفسه هي أحد مقوماته. ولا شك أن اليابان الحديثة صنعت نفسها وحداثتها من خلال شكل من أشكال المعرفة بوجودها الاجتماعي. نعم إنه نمط مغاير للنمط العلمي والأكاديمي الذي ينتجه ويتداوله الغربيون والعرب على السواء، ولكنه نمط معرفي لا ريب أن له فاعليته وجداوه.

ابتكار نموذج جديد

لا يعني ذلك من جهة أخرى أن علينا أن نفقد الثقة بالدراسات الاجتماعية أو أن نتخلى عن المساهمة في تطويرها. فنحن منخرطون أصلاً في هذه العملية منذ زمن. ولا عودة عن ذلك، خاصة وأننا أسهمنا قديماً في تطوير العلوم والمعارف. ولهذا فإن علاقتنا

---

(٣) راجع بصدد نشأة علم الاجتماع الحديث، مقالة أندريه آكون، السوسيولوجيا (بالفرنسية)، ملاحظات أبستمولوجية، في سلسلة، تاريخ الفلسفة، بإشراف فرنسوا شاتليه، الجزء ٧، مكتبة هاشيت، باريس ١٩٧٣، ص١١٢.

بالعلم تختلف عن علاقة اليابانيين به. ولكن المثال الياباني، كما أقرأه، يشهد على أنه لا نموذج واحداً للتنمية، كما يشهد على أن التطور الاجتماعي الخلّاق، لا يجري على مثال سبق أياً كان مدى استفادته من الأعمال التي تسبقه. المثال الياباني يعني إذن لا مندوحة لنا عن الخلق والابتكار في مجال من المجالات. والخلق هو تحرر من سلطة النماذج والخروج على القوالب المعرفية. إنه نقد للنظريات والمفاهيم والمناهج. فالنظرية أياً كانت صحتها لا تصدق بصورة مطلقة، والمفهوم أياً كانت فاعليته لا يمكن أن يكون شغالاً على كل المستويات وفي مختلف الحقول، والنموذج أياً كانت جاذبيته لا يُغني الذين يحاولون احتذاءه عن إعادة صوغه وابتكاره. بكلام آخر، لا غنى لنا عن ابتكار ما يجعل مما نصنعه نموذجاً ومثالاً.

من هنا لا يعني النقد رفض منجزات الفكر السوسيولوجي الذي يُنتج الآن في الغرب. ولا معنى لرفضه أصلاً لأننا نتغذى منه، بل نحن ثمرة من ثمراته، سواء في سعينا إلى إنتاج معرفة بمجتمعاتنا أو في فحصنا لهذه المعرفة ذاتها. وبدلاً من أن نكتفي بتلقين هذا النتاج، بوسعنا استثماره بالتعامل معه كمادة ينبغي الاشتغال عليها وقراءتها قراءة نقدية فاعلة تتيح تجديد البحث الاجتماعي، بقدر ما تتيح إمكانات جديدة للتفكير أو خلق شروط جديدة للممارسة. وإذا كانت العلوم الاجتماعية تمر بأزمة كما يقولون في الغرب، وكانت مجتمعاتنا غير مدروسة بعد أو غير محللة بالطرق العلمية والأدوات المنهجية الحديثة، فتلك فرصة لكي نجدد العلوم الاجتماعية، فندرس ونحلل لكي نجعل اللامعقول مفهوماً، والمحجوب منكشفاً، والممتنع ممكناً... وبالطبع فالمسألة تتعدى مجرد كونها قراءة نقدية إبستمولوجية للنتاج المعرفي الذي هو في متناولنا للتمييز بين صحيحه وفاسده. إنها مسألة توظيف هذا النتاج وإعادة إنتاجه في حقل جديد لم يتم الحرث فيه من قبل، ومن خلال إقامة علاقة نقدية بذواتنا نُخضِع فيها للدرس والتحليل خطاباتنا ومؤسساتنا وممارساتنا وكل ما يتصل بوجودنا الاجتماعي بالذات. فلا يكفي العلم بالمناهج أو وصف الشروط، لكي تثمر الممارسة ويجدي البحث معرفة بما لم نكن نعرفه من أمر مجتمعنا. لا بد أيضاً من أن تتغير شروط الممارسة بابتداع ممارسات اجتماعية جديدة. فالباحث الاجتماعي ينتج معرفة بمجتمعه بقدر ما يجدّد أدواته ويغير شروط ممارسته، وبقدر ما يعيد إنتاج ذاته وعالمه الاجتماعي.

ولادة جديدة

والواقع أن العلوم الاجتماعية تعرف الآن نوعاً من «الولادة الثانية»، كما يلاحظ جورج

بالاندييه[٤]. ولهذا فهي تتخلى عن أطرها النظرية وأنماطها التفسيرية لكي تتساءل حول معارفها وتعمل على تغيير موضوعاتها وأدوات استدلالها وتقنيات بحثها أو شروط إنتاجها... وإذا كان علم الاجتماع تكون كعلم مع منهجية دركايم ونظريات ڤيبر، بالتحرر من الإرث الفلسفي والايديولوجي لدى أوغست كونت وسان سيمون وكارل ماركس، فإنه ينقلب الآن على نفسه لكي يتحرر من النظريات الكبرى والأنساق المغلقة والمناهج الأحادية. نحن فعلاً إزاء علوم اجتماعية تعرف نوعاً من الطفرة المعرفية، لأن «المجتمع لم يعد كما كان عليه»[٥]، بل هو يشهد تحولات تفاجىء العلماء والاكاديميين أكثر مما تفاجىء الناس العاديين. والتغير الذي تشهده العلوم الاجتماعية يطال كل شيء: المناهج والمفاهيم والموضوعات.

هناك من جهة أولى تغير في الموضوع، بمعنى أن عالم الاجتماع لا يدرس الآن المجتمع بقدر ما يدرس حقلاً من العلاقات بين الفاعلين الاجتماعيين. لقد حلّ الفاعل أو العميل ككيان محسوس محل المجتمع كمبدأ متعال أو كجوهر ماورائي أو كضرورة قصوى تتسلط علي الأفراد وتتحكم في تصرفاتهم وصنائعهم. وهذا ما جعل ألان تورين[٦] يقول إن علم الاجتماع لم يصبح علماً حقيقياً إلّا عندما تخلى عن مقولة المجتمع الماورائية لكي يهتم بدراسة العلاقات الاجتماعية، تماماً كما أن علم الحياة الحديث لم يتكون إلّا بعد أن تخلى عن موضوعة الحياة لكي يدرس الكائنات الحية. وربما لهذا السبب تغير الإسم نفسه. فلا يقال اليوم «علم الاجتماع»، بل يقال «العلوم الاجتماعية»، ولا يقال المجتمع بل يقال العالم الاجتماعي أو الحقول الاجتماعية أو المساحة الاجتماعية... فعلاً لم تعد المسألة مسألة مجتمع بالخط العريض، بل مسألة مساحات وحقول ومجالات وعلاقات أو تفاعلات بين العاملين والمنتجين سواء في مجال الانتاج المادي أو الفكري.

وبتغير الموضوعات والمجالات تغيرت أيضاً المفاهيم وأنماط المقاربة وأدوات التشبيه والمماثلة. فالمجتمع لم يعد يُفهم بتعابير الآلة المعقدة أو الجهاز العضوي أو الخلية الحية، بل أصبح يُفهم باستخدام مصطلحات أخرى كالنزاع والرهان والمسرح والنص. كذلك لم تعد مفاهيم الطبقة والفئة والشريحة كافية للتفسير. فإلى جانب العلاقات

---

(٤) راجع كتابه، الفوضى (بالفرنسية)، منشورات فايار، باريس، ١٩٨٨، القسم الأول، الفصل الثالث: المجتمع لم يعد كما كان عليه، ص٦٣.

(٥) نفسه، ص٦٤.

(٦) راجع مقالته، المجتمع فكرة غير مفيدة (بالفرنسية) في كتاب، التفلسف، منشورات فايار، باريس ١٩٨٠، ص٢٣٧.

الاقتصادية هناك علاقات المعنى. وإلى جانب رؤوس الأموال المادية هناك رؤوس الأموال الرمزية. ومن هنا يعرف بيار بورديو[٧] علم الاجتماع بأنه «علم السلطات الرمزية». من جهة أخرى تزعزت الثقة بمقولة «التقدم»، التي استخدمها الماركسيون بشكل خاص كمبدأ للتفسير والعمل في آن. فالمجتمع لا يسير على خط صاعد متصل نحو رقيه وكماله. بل هناك دوماً اختلالات وتراجعات وانقطاعات. هناك سيرورة تتم على أكثر من مستوى ولها أكثر من سرعة. وهي تجري دوماً نحو مزيد من التعقيد والتأزم، وتنفتح على اللامعقول واللامتوقع، فتوسع بذلك رقعة الإمكان وتضاعف حساب الاحتمالات. وبالاجمال لا يوجد مجتمع ثابت مستقر واحد منتظم غاية الانتظام. هناك واقع اجتماعي لا يكتمل، بل ينتج نفسه باستمرار ويبحث عن وحدته باستمرار.

انقلاب منهجي

وأخيراً فإن منهج المقاربة قد تغير هو الآخر. لم نعد اليوم نتعامل مع الواقع الاجتماعي على طريقة دوركايم أي كما نتعامل مع «الأشياء». ربما احتاج علم الاجتماع لكي ينشأ إلى مثل هذه المنهجية المستعارة من علوم الطبيعة. بيد أن المنهج الموضوعي الذي يتعامل مع الظواهر الاجتماعية بصفتها وقائع خارجية يتعرض الآن للنقد. ذلك أنه لا توجد وقائع خام أو صافية على الباحث أن يصفها بدقة وموضوعية، بل هناك اشتغال دائم على موضوعات تتكون وعلى حقائق تنتج. بكلام آخر لا انفصال للحقيقة، حقيقة الواقع، عن إجراءات إقرارها وآليات إنتاجها ومؤسسات تداولها، وهذا ما يجعل الواقع أقل واقعية مما نحسب. وإذا كان هذا الأمر يصح في علوم الطبيعة، فإنه يصح بشكل مضاعف في العلوم الاجتماعية، حيث لا انفصال بين المراقب والظاهرة، بين المحقق ومن هو موضوع التحقيق، بين المحلل السوسيولوجي والفاعل الاجتماعي. وفي كل الأحوال لا يتعلق الأمر بأشياء وموضوعات قابلة للدرس بقدر ما يتعلق بتصرفات وأعمال فردية، بأنماط من العلاقات بين أفراد أو بين مجموعات، سواء بين الفاعلين الأصليين الذين يهتم المحلل الاجتماعي بدرس خطاباتهم وسلوكاتهم، أو بين المحللين أنفسهم كما هو شأن العلاقة بيننا نحن جماعة الباحثين، أو بين المحللين والفاعلين كما هو شأن العلاقة بين جماعة العلماء والمجتمع الذي يريدون معرفته. هذا هو فعلاً ما في متناول الباحث والمحلل:

(٧) راجع مقالته، درس في الدرس، من ضمن مقالات أخرى جمعها وترجمها عبد السلام بنعبد العالي، في كتاب عنوانه: الرمز والسلطة، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٠؛ راجع أيضاً وخاصة الحوار الذي أجراه معه هاشم صالح تحت عنوان: بورديو بين كارل ماركس وماكس فيبر، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧، صفحة ٦٥.

منظومات مختلفة للتبادل والتفاعل، للتعايش والتواصل، أو للتجاذب والتنافر. وهذا تغير في المنهج جعل ريمون بودون[٨] يستخدم منهجية جديدة سماها «المنهجية الفردانية»، وهي تقضي بالإنطلاق من الفرد لا من المجتمع، من العنصر لا من المجموع، من الممارسات لا من النظريات، من التفاعلات بين الأفراد والمجموعات لا من الكل الاجتماعي الواحد أو الموحد. ولا شك أن هذا الانقلاب المنهجي يضرب فكرة الموضوعية الاجتماعية في الصميم، بقدر ما يزعزع مقولات الجوهر الثابت والماهية التامة والهوية الصافية والكل المتعالي على الآحاد...

ولا يعني ذلك بالقطع التخلي عن مطلب المعقولية بالوقوع في نوع من التجريبية الاعتباطية أو بالاستسلام إلى منطق الخلق الإرادوي. وإنما يعني التخلي عن المنهج الجاهز والمنطق المغلق والشرط المسبق والموضوع القائم بذاته. فالموضوع يجري تشكيله باستمرار. والشرط يجري أيضاً تعديله. والمنطق مركب ومفتوح على التعدد. أما الأجهزة والأدوات فينبغي الإشتغال عليها وبناؤها باستمرار من أجل مزيد من المعقولية والفهم لواقع اجتماعي لا يقوم بذاته، وإنما يُنتج عبر الممارسة ويُعرف بقدر ما يجري تغييره.

وهكذا فإن علم الاجتماع يمر الآن في طور نقدي. شأنه بذلك سائر فروع المعرفة. فلا مبدأ متعالياً يحكم التجربة أو يتحكم بالممارسات، ولا نظرية شاملة لتفسير المعطيات، ولا طريقة وحيدة الجانب للمقاربة أو المعالجة. بل ثمة نتائج أو حقائق تصاغ بلغة مفتوحة على النسبي والإجرائي والحدثي والاحتمالي... إن الطور الحالي ليس طور اليقينيات. فالمقولات والنظريات فقدت أمنها المعرفي. ولهذا ثمة تساؤل دائم حول الأدوات والمناهج، وثمة اشتغال دائم على الموضوعات والمشروطيات. باختصار ثمة تشريح للمقولات لمعرفة ما تمارسه الخطابات السوسيولوجية من آليات الحجب على الشيء الذي تتكلم عليه، أي على الواقع الاجتماعي المفتوح على التغيرات والانقطاعات والمفاجئات، والذي يحتاج التعاطي معه إلى منهجية نقدية مرنة يتحرر معها الفكر من سلطة المقولات وشرطة المؤسسات وحتمية الأشياء.

تغيير الشروط

لا شك أن هذا التغيير الذي تشهده العلوم الاجتماعية في الموضوع والمفهوم والمنهج، يُملي تغييراً في طريقة تعامل عالم الاجتماع مع علمه وفي كيفية ممارسته

---

(٨) يمكن الإطلاع على نظرية بودون عند بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص٥٧.

لمعرفته. ولعلي أصل هنا إلى الموضوع الذي أرجأت معالجته حتى الآن، عنيتُ: الشروط التاريخية والاجتماعية للممارسة في العلوم الاجتماعية. والحقيقة أنني لم أتملص من هذا الموضوع بقدر ما كنت أعالجه بطريقة مغايرة جعلتني أتصرف به وأعمل على تغييره. ذلك أن المسألة بحسب تعاملي معها لم تعد مسألة شروط مسبقة ينبغي على الباحث أن يعلم بها لكي يمارس علمه، بقدر ما هي محاولة تغيير شروط الممارسة من أجل إنتاج معرفة جديدة نقف بها على ما لم نكن نعرفه من أمر الموضوع والشروط نفسها.

طبعاً لا معرفة من دون شروط. لأنه لا فعالية بشرية غير مشروطة. ومن المعلوم إن الإنجاز الكنطي، أعني نقد العقل، هو تحليل للشروط وتفكير فيما هي الحدود. بيد أنه يمكن قلب المسألة الكنطية، كما يقترح ميشال فوكو(٩)، من وجهها السلبي إلى وجهها الايجابي، بحيث لا تعود المعرفة مجرد علم بالحدود الضرورية التي ينبغي مراعاتها أو عدم تخطيها، بقدر ما تصبح محاولة اجتياز الحدود وخرقها، ولا يعود النقد هو تعيين ما يستحيل علينا معرفته أو فعله، بل يصبح بناء الإمكان الذي يتيح لنا أن نفكر فيما كان يمتنع على التفكير وأن نفعل لم نكن باستطاعته فعله. وإذا شئت أن أتأول فوكو، أقول إن المعرفة هي نفسها ممارسة نتجاوز بها الشروط الموضوعة بالذات. وفي رأيي هذا ما فعله كنط نفسه، أعني أنه ببحثه عن شروط إمكان المعرفة، قد اخترق الحدود التي كان يرسمها العقل لنفسه من قبل، مغيراً بذلك رؤيتنا إلى المعرفة وشروط إمكانها.

من هنا لا توجد شروط ضرورية وعامة لممارسة العلم، بقدر ما توجد مقولات وخطابات وممارسات يفضي نقدها وتفكيكها إلى تغيير الشروط واختراق الحدود. والواقع أن كل عالم يعدل من شروط المعرفة فيما هو يمارس بحثه وينتج معرفته. كل عالم يمارس علمه بطريقة مغايرة بقدر ما يخترق مناطق جديدة للتفكير أو يبتكر أدوات جديدة للفهم. وهذا يصدق على علوم الطبيعة كما يصدق على العلوم الاجتماعية بنوع خاص. وهكذا فالمعرفة بالشروط لا تسبق الممارسة، أي لا تنفك عن المعرفة بالموضوع. وبقدر ما تتغير المعرفة بالموضوع يتغير الموضوع كما تتغير الشروط. من هنا لا يسع الواحد أن يمارس علم الاجتماع اليوم كما كان يمارس منذ عقود. لأن شروط الممارسة تتغير مع كل كشف جديد ومع كل عمل هام. فبعد دركايم أو ڤيبر ليس مفهوم المجتمع وحده هو الذي تغير، بل تغيرت أيضاً شروط الممارسة وأدوات المعرفة وتقنيات البحث. بل إن العالم الواحد يتغير مفهومه مع اتساع خبرته وتنوع تجاربه وكشوفاته. ولو أخذنا عالماً

---

(٩) راجع مقالة ميشال فوكو: ما هي الأنوار (بالفرنسية)، المجلة الأدبية (Magasine Littéraire) العدد ٣٠٩، نيسان ١٩٩٣، صفحة ٧٠.

كبيار بورديو نجد أن معرفته للشروط، بصفته ممارساً للعلم بالمجتمع، تختلف عن معرفته بها عندما كان طالباً مبتدئاً، بقدر ما اختلف مفهومه للمجتمع وبقدر ما تغير المعطى الاجتماعي نفسه أي مفهوم بورديو للعلاقة بينه وبين الفاعلين الذين يهتم بدرسهم. وبهذا يتميز علم الاجتماع عن علوم الطبيعة. فليست الأدوات والمفاهيم والمواضيع هي التي تتغير وحدها، بل يتغير أيضاً الشيء نفسه أي الواقع الاجتماعي. ذلك أن كل ممارسة خلاقة في المجال الاجتماعي تفضي إلى تغيير العلاقات الاجتماعية ذاتها. إذن بوسعنا الكلام على تغير مثلث الأوجه: تغير المعرفة بالمجتمع بخلق مفاهيم جديدة، تغير شروط المعرفة بخلق تقنيات وشروط جديدة، تغيير المعطى نفسه بنشوء ممارسات اجتماعية جديدة وتشكيل أنماط جديدة من علاقات التبادل والتفاعل.

في ضوء ذلك كله يبدو لي أن ما ينبغي القيام به هو كسر الحواجز واختراق الأوهام بغية الدخول إلى المناطق الخارجة عن نطاق التفكير أو الممتنعة على القول. وإذا كان لي أن أتجاوز الحدود، باعتباري لست محترفاً لعلم الاجتماع، فإن قراءتي لبعض الأعمال تتيح لي الكلام على بعض الأوهام التي ينبغي أن تكون موضعاً للنقد والتحليل.

وهم الشفافية

المقصود بوهم الشفافية[١٠] ذلك الوهم الذين يزين للمحلل الاجتماعي أن بإمكانه إنشاء خطاب يتطابق مع مقولات الفاعل وتصرفاته. بيد أنه لا يكفي للمحلل، لكي يعرف عالمه الاجتماعي، أن يتوخى الدقة والموضوعية سواء في فحص أفكاره أو في وصف تجاربه. ذلك أن الباحث لا يقع خارج المجتمع. وإنما هو أيضاً فاعل اجتماعي يؤثر ويتأثر بالذين يحاول إخضاعهم للاستنطاق والدرس. ولهذا لا بد للباحث من إجراء «نقد سوسيولوجي» يمكنه من نقد أدواته والتحرر من الأطر المنهجية الضيقة، على ما يقترح بيار بورديو[١١]. ويسمى هذا النقد سوسيولوجيا السوسيولوجيا أي علم اجتماع الممارسة الاجتماعية. وشاهده ما قدمه بيار بورديو نفسه في درسه الافتتاحي حول الدرس السوسيولوجي، والذي هو عبارة عن نقد ينكب فيه الخطاب على نفسه لكي يسهم في معرفة الذات العارفة لذاتها. إن معرفة المحلل الاجتماعي بمجتمعه لا تعدو كونها «وجهة نظر» يختلط فيها المعرفي بالسلطوي، والرمزي بالمادي، والعقلي بالخرافي. من هنا لا غنى له عن القيام بنقد سوسيولوجي لمكانته ودوره، لتعرية ما يمارسه من أشكال التمويه

(١٠) راجع أندريه آكون، المصدر السابق، ص١٢٩.

(١١) راجع كتاب، حرفة عالم الاجتماع، من تأليف بيار بورديو وآخرين، ترجمة نظير جاهل، دار الحقيقة، بيروت ١٩٩٣، ص٩٦.

والتسلط على الفاعلين الاجتماعيين، أو لفضح العوائق التي يمكن أن تقف ضد ممارسته لعلمه من قبل المؤسسات والأجهزة العامة أو الخاصة. في النهاية إن عالم الاجتماع ينتمي إلى مجتمعه من خلال ممارسته العلم به، فعليه أن يحلل ممارسته بموازاة اشتغاله على موضوعه للكشف عن الحجب الذي يمارسه على كينونته الاجتماعية في علاقته بالفاعلين الاجتماعيين.

وهم الموضوعية

المقصود بهذا الوهم التعامل مع الظاهرة الاجتماعية كما لو أنها ظاهرة طبيعية، أي مجرد موضوع قابل للدرس والوصف. بيد أن الواقعة الاجتماعية هي أقل موضوعية مما نحسب. لأن مفهوم الواقع قد تغير، أكان طبيعياً أم اجتماعياً، بمعنى أنه لم يعد مجرد موضوع خارجي ينبغي على الباحث اكتناه جوهره والتعبير عنه على نحو مطابق من خلال التصورات والنظريات. فالحديث عن واقع موضوعي يقوم بذاته ينطوي على قدر من الوهم، لأننا لا نتمثل الموضوع بقدر ما نعيد خلقه وبناءه. فالمعرفة هي حقاً عملية بناء يجري خلالها تكوين الذات العارفة والموضوع المعروف على نحو متبادل. حتى الذرة تند عن أن تعرف بشكل موضوعي، لأنه وكما نعلم اليوم، إن محاولات تثبيتها ومراقبتها من أجل فحصها تتم على حساب معرفتها والتثبت منها. وهكذا فإن حقيقة الموضوع ليست معطاة سلفاً، وإنما هي شيء يُبنى ويتشكل مع تشكيلات الخطاب وأنظمة المعرفة وعقلانيات العلم.

وإذا كان هذا شأن الواقعة الطبيعية، فمن باب أولى أن تكون الواقعة الاجتماعية كذلك، أي أقل واقعية مما نحسب، لأننا في هذه الحالة الأخيرة لا ندرس شيئاً غفلاً، بل ندرس كائناً يتصف بالحضور ويملك هو الآخر إمكانية أن يراقب ويدرس. بكلام آخر إن المعطى الذي يدرسه المحلل الاجتماعي هو «فاعل» تماماً كما نسميه اليوم، بمعنى أنه طرف في علاقة متبادلة مرتبطة بالمحلل الذي يرغب في إنشاء معرفة حوله. وهو كالمحلل يملك «وجهة نظر»[١٢]، وليس مجرد موضوع قابل للاستنطاق والوصف. ولهذا فالفاعل يقاوم المحلل خلال الاستنطاق، وقد يعمل على قلب المعادلة لكي يقوم مقامه ويلعب دوره. فالعلاقة بين الاثنين هي في النهاية علاقة سلطوية يكون فيها العارف هو المسيطر والمعروف، هو المسيطر عليه. من هنا يمانع الفاعل الاجتماعي من الانكشاف

---

(١٢) راجع بشأن هذه النقطة مقالة بيار بورديو، أن تفهم (بالفرنسية)، من ضمن كتاب عنوانه: شقاء العالم، منشورات سوي، باريس ١٩٩٣، ص ٩٢٥.

حتى لا يستولي عليه المحلل ويجرده من سلطته، إذ السلطة هي احتجاب الذات عن أن تُعرف كما يقول أهل العرفان. نحن هنا إزاء إشكالية تطرحها العلوم الانسانية بما فيها علم الاجتماع: فالعلم بالإنسان، فرداً كان أم جماعة، يتحقق بإخضاعه والسيطرة عليه، ويؤول إلى تشييئه واستلابه. أليس هذا ما يفسر لنا موقف العداء أو الحذر من الباحثين الاجتماعين، خصوصاً عندنا حيث الفرد لا يصنع نفسه من خلال المؤسسات الحديثة كالنقابة والشركة والمدرسة والثكنة والحزب وحتى الدولة، بقدر ما يصنع نفسه من خلال الأطر التقليدية كالديانة والطائفة والقبيلة أو الأسرة؟ وبالفعل لم يجر تطويع الأفراد في مجتمعاتنا في المؤسسات الحديثة على ما غرار ما جرى في المجتمعات الغربية. ولهذا لا نعولن الأهمية على الدراسات الميدانية التي يمكن أن يجريها الباحثون في الأطر والتنظيمات الاجتماعية التي تشكلت حديثاً.

أياً يكن فالمعرفة بالإنسان تتم على حساب قوته وحريته. وفي المقابل السلطة تمارس على حساب المعرفة والكشف. وفي كلا الحالين ثمة حجب يُمارس على الكائن. وإذا كان وهم الشفافية يحجب كينونة المحلل السوسيولوجي فإن وهم الموضوعية يحجب كينونة الفاعل الاجتماعي. ولهذا لا مندوحة عن إجراء نقد أركيولوجي للخطاب السوسيولوجي حول الفاعل الاجتماعي للكشف عن آليات هذا الخطاب في التمويه والحجب. والخطاب يحجب الحقيقة بقدر ما يسكت على حقيقته، على ما أقرأ الخطابات والنصوص[١٣].

الوهم الماورائي

في الحقيقة إن وهم الموضوعية يرتبط بوهم آخر هو الاعتقاد بجوهرية الحقائق وماورائية الوقائع. وهذا الوهم يدفع الباحث إلى التفتيش عن المعنى الخفي للأشياء أو عن المبدأ الذي يعلو على الظواهر ويفسرها في آن. إن الفكر يتجه هنا دوماً نحو ما هو كلي ومطلق وحتمي ومتعال، كانشغال الباحث الاجتماعي بمقولات المجتمع والأمة والشعب والقومية والرأسمالية والاشتراكية وسواها من الكليات التي لم تعد تفسر شيئاً، بل هي ما يحتاج إلى تفسير، لأنها لا تفعل سوى أن تغيّب الذين ينبغي معرفتهم، أعني الفاعلين الاجتماعيين بأدوارهم وألاعيبهم واستراتيجيتهم.

قد يشعر المرء أحياناً أن الواقعة الاجتماعية هي أقوى منه وأنها تتسلط عليه كما لو

(١٣) راجع بصدد آلية الحجب طريقتي في قراءة النصوص في مقدمة كتابي: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٣.

أنها قدره، ولكن لا ينبغي أن ننسج أوهاماً حول فوقية المجتمع وقوته. لأن هذه القوة تتجسد في النهاية في علاقة ملموسة، في عصبية أو سلطة أو أمر أو نص أو طقس أو لعبة أو عملة... وإذا كان بعض علماء الاجتماع يرون إلى المجتمع بوصفه أقوى وأكبر من الأفراد، فثمة أفراد يتصرفون بصفتهم أكبر وأقوى من الشعب والمجتمع والدولة، كما تشهد على ذلك الأنظمة الاستبدادية أو الشمولية.

ومع ذلك لا أقول بأن مقولة المجتمع لا صلاحية لها أو أنها غير ذات موضوع. ولكن لا ينبغي تأليه المجتمع بتفسيره أو التعامل معه على نحو أحادي أو تبسيطي أو غيبي. فالواقع الاجتماعي ليس ذاتاً متعالية لا نرى منها سوى تجلياتها أو آثارها، وإنما هو فاعلية بشرية دنيوية تاريخية. نحن لا نشهد في الحقيقة سوى عصبيات ونعرات، أو سلطات وإجراءات، أو أدوار وأقنعة، أو آليات وشبكات. لا نشهد سوى استراتيجيات لا تفسرها القيم الخلقية كالعدالة والمساواة والإخاء والتعاون والتكافل، وسواها من المقولات التي يلهج بذكرها خطاب المصلحين، والتي لا تفعل في النهاية سوى أن تحجب الواقع الاجتماعي. ولا يخشين أحد من نقد اللغة الخُلقية في قراءة الوقائع الاجتماعية. ذلك أن هذه اللغة هي توكيد على ما ينتجه المجتمع من علاقات السيطرة وآليات التفاوت والتمايز، بل هي تغطية لذلك. فالأولى أن نفتح أعيننا على الوقائع المحتجبة من فرط وضوحها، لكي نرى ما لا تراه اللغة الخُلقية والماورائية في قلب المشهد. فالمجتمع ليس تعاونية بين أفراد كما حلم به الفلاسفة، ولا هو أخوّة بين المؤمنين كما بشّر به الأنبياء، ولا هو أيضاً شركة تعاقدية كما نظَّر له روسو، أو عقل أسمى يبحث عن تحققه ويسير إلى غايته كما يقول فلاسفة التاريخ. إنه ليس ذلك. بل هو ما نشهده ونعيشه، ما نعانيه ونجربه، ما نشتغل عليه ونكابده. إنه ما يظهر بالذات، وما يظهر متعدد الوجوه والجوانب والمستويات والخطوط. فهو حقل قوى أو ميدان صراع أو ساحة رهان أو منظومة من علاقات التفاضل والتفاوت أو مسرح يمثل عليه الفاعلون أدوارهم... وقد نرى إليه من وجه آخر، فنقول بأنه لغة للتبادل والتداول، أو لعبة للتجاذب والتنافر، أو مصرف رمزي لتحويل العلاقات وتمويهها. وثمة من يتعامل معه اليوم كنص يجرب فيه كل فرد لغته أو يبحث عن معناه أو يستعرض قوته ويوظف إمكاناته. وهو كالنص لا يمكن احتواؤه والقبض عليه. جل ما يمكن فعله هو مقاربته وقراءته.

وهكذا لم نعد نتخيل المجتمع كما كنا نتخيله من قبل. لقد تغيرت أنماط مقاربته. والأهم أنه تغيرت علاقة الباحث بفكره السوسيولوجي من ضمن تغير علاقة المرء بالفكر عموماً. إن هذه العلاقة يشوبها الآن «القلق المعرفي». فالمجتمع كما يبدو اليوم لا ينفك

يبحث عن ذاته بقدر ما لا ينفك عن إعادة إنتاج نفسه وأوهامه. وهذا ما يجعل العلوم الاجتماعية في بحث دائم عن موضوعاتها وأدواتها، من خلال عمل نقدي تعكف فيه على تحليل تاريخها للكشف عما تستبعده وتسكت عنه. وهي تستبعد تاريخية المجتمع بالذات. إنها تحجب الآليات والاستراتيجيات التي ينتج عبرها الفاعل الاجتماعي علاقته بسواه من الفاعلين، أعني تسكت على الكيفية التي يصنع بها الأفراد ذواتهم الاجتماعية في التاريخ المحسوس والمعاش. من هنا أهمية إجراء نقد تاريخي للخطاب السوسيولوجي بغية تحرير الفكر الاجتماعي من اللغة الخلقية والحتميات المطلقة أو الكليات المتعالية. فللتعالي ثمنه، هو أن نفاجأ دوماً بالفردي والاعتباطي والاتفاقي أو الجزافي بل بالخطر المهلك. وهذا ما تشهد به تجاربنا مع الكليات والمطلقات. أليس هذا مآل السعي إلى مجتمع قومي أو وحدة قومية متعالية على الأوطان والشعوب والمجتمعات، أعني تلك النزاعات والحروب بين القبائل والفصائل في أحياء المدن وأزقتها؟ أليس هذا أيضاً مآل السعي إلى اشتراكية تذيب الفروقات بين البشر لكي تجعلهم سواسية كأسنان المشط، أعني إنتاج المجتمع المزيد من التفاوت والفقر؟

الوهم الايديولوجي

وأقصد به تعامل عالم الاجتماع مع نفسه كمصلح اجتماعي أو كقائد ثوري أو كمرشد روحي منوط به إنقاذ البشرية من آفاتها وقود المجتمعات نحو رقيها وسلامها وسعادتها. وفي واقع الأمر إن أكثر علماء الاجتماع، سيما الفلاسفة منهم كأوغست كونت وسان سيمون وكارل ماركس، وخصوصاً هذا الأخير، قد لبسوا لبوس الأنبياء والقديسين، فقدسوا أفكارهم وألّهوا مقولاتهم وتخيلوا لأنفسهم أدواراً رسولية خلاصية، وانخرطوا في مشاريع ايديولوجية ترمي إلى تغيير العالم وإقامة مجتمع جديد، مجتمع العدالة أو الحرية أو السلام أو التقدم أو الحداثة، أو التنمية كما هو شائع اليوم. هكذا مارس الكل دور التبشير بإنسانية جديدة، ربما بإستثناء ماكس ڤيبر الذي لاحظ بأنه «لا يمكن للعلم الاختباري أن يعلّم أياً كان ما ينبغي عليه عمله». من هنا تحذيره للعلماء من التخلي عن مهامهم العلمية والتحول إلى أنبياء ومبشرين[٤١]. ولا شك أن الماركسية غذت هذا الوهم الايديولوجي الكبير بادعائها القبض على قوانين التاريخ والتحكم بمساره من أجل إحداث التحولات الاجتماعية المطلوبة، أي من أجل دفع البشرية نحو تحررها وتقدمها بشكل لا عودة عنه.

غير أن التحولات التاريخية التي جرت تدل بأن المجتمع يسير دوماً خلافاً لتوقعات

---

(٤١) راجع في هذا الصدد نص ماكس ڤيبر، إغواءات النبوة، الوارد في كتاب، حرفة عالم الاجتماع، المصدر السابق ص ١٢٩.

المثقفين والمنظرين. ومصير الماركسية شاهد بليغ. طبعاً لقد تغير العالم مع الماركسية عما كان عليه. ذلك أن الماركسية وما ارتبط بها من أفكار وتنظيمات وأحزاب ودول هي في النهاية عامل اجتماعي، بمعنى أنها قد أسهمت في تغيير عالم كانت هي في الوقت نفسه ثمرة تغييره. بيد أن العالم قد تغير خلافاً لكل الطروحات والتحليلات والتنبؤات، أي تغير خلافاً لما فكر فيه الماركسيون وسواهم من أصحاب الدعوات والأدلوجات. بل هو تغير وفقاً لما لم يفكروا فيه أو يعقلوه. وربما كان التغيير الذي حصل في المجتمعات غير الاشتراكية أقرب إلى الطروحات الماركسية من التغيير الذي جرى في المجتمعات الاشتراكية ذاتها. ولعلي أتأول هنا مقولة مارسل موسّ: «المجتمع يخدع نفسه على الدوام»، إذ هو يتغير دوماً بخلاف ما هو متوقع.

معنى ذلك أن الفاعل الاجتماعي هو أقل فاعلية مما يحسب، وأن المحلل هو أقل علماً مما يظن. ليس لأن المجتمع يشكل كلاً متعالياً على أفراده بل لأنه يتشكل من علاقات لا تنفك تتكاثر وتتعقد وتتغير باستمرار. فهو يشبه من هذه الناحية اللغة. وكما أن اللغة هي في النهاية كثرة من الخطابات التي تتشكل إلى ما لا نهاية له. كذلك فالمجتمع هو كثرة من القوى والعلاقات التي يتعذر ضبطها واحتواؤها. والذين يدعون القبض على قوانين التاريخ وحقائق الاجتماع يقعون في الضلال. وهم لا يفعلون بذلك سوى اغتصاب الحقيقة والتاريخ. ولهذا يدفعون الثمن، عاجلاً أم آجلاً، فشلاً وإحباطاً أو عنفاً وإرهاباً.

والوهم الايديولوجي يبدو مضاعفاً عند الباحثين والمثقفين العرب عموماً. فالمثقف العربي، أياً كان ميدان اختصاصه، هو نموذج للإنسان العقائدي بل هو نموذجي في عقائديته. لقد تصرف دوماً بوصفه صاحب رسالة تتوقف على أدائها نهضة الأمة وصلاحها أو تحرر المجتمع وتحديثه. هكذا كان الأمر منذ إصلاحيي عصر النهضة حتى الأصوليين المعاصرين. ولكن النتائج قد أتت هنا أيضاً خلافاً لما هو متوقع، بل كانت مخيّبة للآمال العراض. فالمشاريع الايديولوجية التي جرى تداولها، أكانت قومية أم اشتراكية أم اصولية، آلت إلى الفشل. وفيما يخص الموضوع الذي نحن بصدده، نجد أنه لا الفكر الاجتماعي نهض وتطور، ولا نماذج التنمية نجحت بدورها بالرغم من كل المحاولات التي يبذلها الباحثون الاجتماعيون. ثمة وهم كبير ينسجه المثقفون العرب حول طبيعة دورهم الاجتماعي وفاعليته. أولاً لأن المجتمع ليس مدينة للعلم ولا هو يأتمر بأمر العلماء. ثانياً لأن مجتمع العلماء والمفكرين ليس في الأصل مجتمعاً نموذجياً تحكمه معايير العلم وقواعد الفضيلة. بل هو شأنه شأن أي اجتماع يشكل مؤسسة سلطوية مادية أو رمزية.

ودليلي على ذلك أن العلاقة بين الباحثين والعلماء والمثقفين ليست بأفضل من العلاقة بين الحكام أو بين الناس العاديين.

مرة أخرى أقول ليس المقصود عدم جدوى العلم بالمجتمع أو عدم الانخراط في الممارسة الاجتماعية. وإنما المقصود أن لا يتخلى الباحث عن مهمته الأولى وهي فهم ما يجري أو قراءة ما يحدث لكي يحسن التعاطي معه. وإذا كانت مهمة الباحث والعالم أن يقاوم التعصب والجهل والانغلاق وأن يكشف دوماً عن الأوهام التي لا ينفك يخلقها المجتمع في وعيه بذاته، فعلى الباحث الاجتماعي أن يحلل أوهامه هو بالذات. من هنا لا غنى عن ممارسة نقد ابستمولوجي للخطاب السوسيولوجي يتيح للباحث الاجتماعي أن يقاوم في داخله النبي والسياسي والساحر والخيميائي وكل الشخوص الذين يمكن أن يعيقوه عن ممارسة علمه أو يموهوا طبيعة عمله.

الشبات القومي

أصل إلى الوهم الأتنولوجي وهو الأخير، وأعني به محاولات الربط بين العلوم الاجتماعية والشعوب أو الأعراق البشرية، كالكلام على علم اجتماع فرنسي أو ألماني أو أميركي... وهذا الوهم هو الأشد فيما يخصنا نحن الباحثين العرب لأنه يرخي بكلكله على عقولنا. وهذا شأن الباحثين الاجتماعيين الذين يفكرون بتأسيس علوم اجتماعية «قومية» تنطلق من «تصور قومي»[١٥]، وتأتلف مع «خصوصية المجتمعات العربية» أو تتماشى مع أهدافها في التنمية والتقدم، فضلاً عن خدمتها لمصالح «الجماهير العربية»[١٦]. والذين يفكرون على هذا النحو يفكرون ضد منطق العلم من حيث لا يحتسبون.

صحيح أننا نتحدث أحياناً عن مدرسة فرنسية أو أميركية أو ألمانية في علم الاجتماع. وآمل أن نتحدث يوماً عن مدرسة عربية. ولكن ذلك لا ينبغي أن يدفعنا إلى القول بوجود علوم اجتماعية تنطلق من تصور قومي عربي يخصنا نحن ولا يخص غيرنا. فعلم الاجتماع لا يختص بلغة دون أخرى أو بمجتمع دون آخر. إنه ملك للبشر على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وثقافاتهم ومجتمعاتهم. وسآخذ مثالاً على ذلك، هو بيار بورديو الذي عدتُ إليه أكثر من مرة لأنه المثال الذي درسته أكثر من غيره، ولأنه شدني أكثر من غيره بقدر ما

---

(١٥) راجع مقالة أحرشاو الغالي، معوقات التأسيس العلمي للعلوم الإنسانية في الوطن العربي، مجلة الوحدة، العدد ٥٠، تشرين الثاني ١٩٨٨، ص ٢٠، مع الإشارة إلى أن هذه المقالة جيدة. ولكن اعتراضي هو على الربط بين الفكر القومي والعلوم الاجتماعية.
(١٦) أنظر مقالة عبد الباسط عبد المعطي، مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد ٨٢ كانون أول ١٩٨٥، ص٢٠.

غير من معرفتي بالظاهرة الاجتماعية وبعلم الاجتماع نفسه. إن بورديو هو وارث دوركايم الفرنسي بقدر ما هو وارث ڤيبر الألماني، بل يبدو لي وارثاً لسفه الألماني أكثر مما هو وارث لسلفه ومواطنه الفرنسي. إذ هو قرأ ڤيبر قراءة مغايرة، ولكن خلّاقة، فقدم نسخة جديدة عنه بإبتكار مفهوم «الرأسمال الرمزي». وفضلاً عن ذلك وربما أهم من ذلك، فيما يعنينا نحن العرب، فإن بورديو لم يشتغل فقط على معطيات اجتماعية فرنسية أو غربية، بل اشتغل أيضاً على معطيات متنوعة، من بينها معطى عربي جزائري. إذن فهو بالرغم من خصوصيته الفرنسية أو الغربية، قد تعامل مع نفسه كعالم اجتماع، همه أن يفهم ويعرف. ومن هنا أهمية أعماله وكشوفاته.

وأنا إذا أقرأ هذا الشاهد أرى أن على الباحث العربي أن يتحرر من وهمه القومي والعرقي لكي يتعاطى مع نفسه كعالم شاغله الأول الاستقصاء والكشف. طبعاً يمكن للباحث العربي أن يعطي الأولوية لدراسة المجتمعات العربية التي لا تزال غير مدروسة، ولكنه قد يشتغل على معطيات أخرى. ولم لا؟ ولا فرق، علمياً، بين أن يكون المعطى عربياً أو غير عربي، المهم أن نبتكر الجديد وأن نقدم عملاً مهماً لا يخص العرب وحدهم، بل يخص أيضاً كل من يُعنى بدرس المجتمع أو كل من يهتم بالتفكير السوسيولوجي. عندها يصبح الكلام على وجود مدرسة عربية أمراً ممكناً، أي بعد أن يحقق أحدنا أو بعضنا إنجازات حقيقية في علم الاجتماع.

ومن الواضح أن ذلك لا يعني التخلي عن الخصوصية، وإنما يعني أن يتعامل الباحث العربي مع خصوصيته على نحو منتج خلاق، فيخرق بذلك الحدود ويفرض ما أنجزه على الغير، وعندها يمارس عالميته من الباب العريض. وتلك هي المفارقة. لا يسع عالم الاجتماع إلّا أن يكتب بلغة خاصة، ولا يسعه أيضاً إلّا الاشتغال على معطيات خاصة ومحدودة، ولكنه ينتج في النهاية معرفة لا تخصه وحده، ولا تخص مجتمعاً دون سواه، بل تصبح بمتناول كل من يسكنه هوى المعرفة. وهذا شأن المنتوجات العلمية والفكرية، سواء تعلق الأمر بجمهورية أفلاطون أو بمقدمة ابن خلدون أو بالمؤلفات الحديثة والمعاصرة.

أخلص من ذلك إلى القول: لا مستقبل للعلوم الاجتماعية في العالم العربي ما دمنا نتحدث عن «رؤية عربية» أو عن «تصور قومي» لهذه العلوم، وما دمنا نربط بينها وبين «مصالح الجماهير» العربية على نحو عشوائي، وهو أمر لم يخدم لا العلم ولا الجماهير. بل إن الجمهور العادي من الناس هو اليوم أقل ثقة بالعلماء والمثقفين العرب من ذي قبل. من هنا لا غنى للباحث الاجتماعي عن نقد الخطابات السوسيولوجية السائدة الآن في

العالم العربي، بغية تحرير الفكر من سباته العروبي وتغليب الهم المعرفي على الهاجس القومي. لا بد من نقد انطولوجي للكوجيتو القومي لتعرية ما يمارسه الطرح القومي، في المجال العلمي، من حجب على الكائن والحدث.

هذه هي أبرز الأوهام التي استخلصتها من خلال قراءتي في الأحداث والنصوص والممارسات. وهذه الأوهام تشكل الشروط التي تحدد عمل الباحث الاجتماعي في العالم العربي. إنها قيوده وعوائقه، أي المشروطية التي تحول دون تطوير المعرفة السوسيولوجية وتجديدها. ولهذا فالمطلوب تجاوز هذه الشروط. مطلوب كسر الأوهام بالاشتغال على الخطابات والممارسات، نقداً وتفكيكاً من أجل بناء إمكانات جديدة فكراً وعملاً. ولعل هذا ما فعلته في هذه الورقة: لقد اشتغلت على شرطي المعرفي لكي أقدِّم هذه المساهمة النقدية في معالجة المسألة السوسيولوجية.

الحداثة وما خلفها

أمر الحداثة

يبدو أن الكلام على الحداثة تحول، في خطابات بعض المثقفين العرب، إلى مجرد طقس يمارسه أولئك الدعاة والهواة الذين لا يحسنون سوى تقديس التحديث وعبادة التجديد. يشهد على ذلك هذا الكم الهائل من المؤلفات والدراسات التي تبشّر بالحداثة أو تدعو إلى التحديث الشامل للثقافة والفكر والمجتمع. حتى الاسلام صرنا نجد، من بين الاسلاميين أنفسهم، من يدعو إلى ضرورة تحديثه، بعد أن كان يُطرح بديلاً عن الحداثة وإبداعاتها.

بالطبع إن أمر الحداثة ليس جديداً كل الجدة. فمنذ عصر النهضة والتحديث هو مطلب العقل العربي بل هاجسه. منذ ذلك الوقت تعالت صيحة المصلحين والمجدّدين داعيةً العرب والمسلمين والشرقيين عامة إلى النهوض من سُباتهم الحضاري للالتحاق بركب الحضارة الحديثة.

واليوم ثمة من يجدّد الدعوة نفسها ويتحدث باللغة إياها، فيطالب العرب المسلمين بالدخول إلى الحداثة والعصر، أو يقرأ عليهم نبأ التجديد واستحقاقاته، وكأن شيئاً لم يحدث، وكأننا ما زلنا عند نهاية القرن الماضي. ولا مراء أن تكرار مثل هذا الكلام اليوم، وبعد قرن من التغيرات، يُعيدنا إلى الوراء، بقدر ما يطمس حقيقة ما حدث في العالم العربي، سلباً أو إيجاباً، على الصعيد الفكري أو على الصعيد الاجتماعي. إنه لكلام في منتهى السلفية من فرط ابتعاده عن الحداثة. والأهم أن مثل هذا الكلام لا يأتي بالجديد، معرفياً، ولا يصنع حداثة فكرية. لأنه لا يكفي أن يعلن المرء نهاية السلفية حتى يكون مفكراً حداثياً. ولا يكفي أن يستعرض آخر مبتكرات الحداثة حتى يكون من أهلها أو منخرطاً في صياغتها. ثمة من يتكلم على أوضاع قديمة بكلام حديث. في حين هناك من يتكلم على الأحداث الجارية بلغة قديمة. ثمة من يقرأ أفلاطون قراءة جديدة مبتكرة، في حين هناك من يقرأ هيدغر قراءة تقليدية تخلو من الجدة والابتكار. بكلام آخر: ثمة من

يتعامل مع الحداثة وما بعدها تعاملاً سلفياً، في حين هناك من يتعامل مع التراث والسلفية بطريقة حديثة.

الحداثة وما خلفها

لا يكفي إذن أن يعلن المرء وقوفه في جبهة الحداثة ضد معسكر السلفية حتى يكتسب مشروعيته الحداثية. ولا يهم ما يسوقه من كلام على الحداثة بقدر ما يهم كيفية تعامله مع الحدث. فالحداثة ليست مجرد دعوة أو رسالة نبشّر بها، ولا هي مجرد استعراض لما أنجزه الفكر الحديث. إنها بحسب ما نفكر فيها ونصنعها، خلقٌ مستمر نتغير به بقدر ما نُغير العالم، ونصنع أنفسنا بقدر ما نصنع الأحداث. وهي تُصنع، اليوم، على نحو يجعل الحدث يتجاوز دوماً الكلام عليه. وهذه سمة الحداثة في الأصل: كل تعريف لها يقع خلفها أو ما قبلها أو يشكل انقلاباً ضدها. من هنا لا يمكن الكلام عليها إلّا على نحو إشكالي تفقد معه المقولات أمنها المعرفي لكي تنفتح على ما هو نسبي أو إجرائي أو اتفاقي... وأخيراً فالحداثة تجربة لا تكتمل ومشروع هو دوماً قيد التأسيس. بمعنى أنها انفتاح دائم على ما يحدث لاستيعاب ما يتشكل من العلاقات والرؤى والعوالم، وتوجّه مستمر صوب مناطق جديدة يُعاد، مع اكتشافها، تعريف الأشياء بقدر ما يُصار إلى إعادة صوغ أشكال التفكير وأدوات الفهم وأنظمة المعرفة.

ولأن الحداثة هي كذلك، أي خلق مستمر ورؤية إشكالية وتجربة لا تكتمل، فهي موقف نقدي من الذات والحقيقة والفكر يتيح الخروج على المراجع والنماذج أو كسر الأطر والقوالب، سعياً دوماً لبناء إمكانات جديد للفكر والقول والعمل. وهذا ما تشهد به سيرورة الحداثة الفلسفية: فمنذ ديكارت حتى المعاصرين، نجد أن علاقة العقل مع ذاته، مع أنظمته ومنتوجاته، هي علاقة نقدية بالدرجة الأولى، أي عبارة عن نقد مستمر أو نقد للنقد يُعاد معه، عند كل حقبة معرفية، التفكير في الأسس والأصول، للكشف عما تحجبه البداهات والكليات والمطلقات من أشكال التحكّم والاعتباط واللامعقول أو اللامشروع...

ولهذا لا غنى للمنخرط في صناعة الحداثة عن التعامل معها تعاملاً نقدياً يوقظ الفكر من سباته وأوهامه. هذه هي المشكلة كما أتصورها: ليست هي مجرد كلام على الحداثة وما بعدها، بقدر ما هي تحليل تجربة الحداثة لتعرية الأوهام التي تقبع خلفها وتتغذى منها. فالحديث عما بعد الحداثة بات قديماً في كتابات ما بعد الحداثيين، فليكن الكلام، إذن، عما خلف الحداثة، من أجل أن نفهم ما يحدث بعدها.

عبادة الحداثة

أول الأوهام التي ينبغي تبديدها وهم التحديث بالذات. ومع أن التحديث مطلب مشروع بل عمل تاريخي نحن منخرطون فيه أساساً، فإنني أسميه وهماً لأن بعض هواة الحداثة يتعاملون معها كما لو أنها ديانة حديثة يدينون بها. بدليل أنهم يقفون منها موقف التبجيل والتعظيم والتقديس. وهذا التعبّد، أعني التعلق الوهمي، يقلّص القدرة على الخلق والابتكار. إنه يسلب الإرادة ويخنق الامكانية، إذ العبادة هي انسحاق المخلوق أمام الخالق وفناء العابد في المعبود.

والتعامل مع الحداثة على هذا النحو ربما يفسر تعثر مشاريع التحديث لدى دعاته. من هنا لا ينبغي لهذا الوهم أن يتسلط على العقول. فالحداثة ليست مطلوبة لذاتها، بل تُطلب بقدر ما تتيح للمرء أن يخرج مخرجاً أكثر صدقاً ومعرفة وأكثر قوة وحضوراً، سواء في علاقته بذاته أو بالغير والعالم.

وهم النموذج

ليست الحداثة نموذجاً يُحتذى بقدر ما هي نموذج يُخلق أو يُعاد خلقه باستمرار. بهذا المعنى ليست هي صيغة جاهزة أو نهائية للعمل التاريخي، بل سيرورة لا ينتهي تشكيلها. ومن باب أولى أن لا تكون نصاً أول يُتخذ مرجعاً لتأطير الفكر وقولبة السلوك، بل هي قراءة مفتوحة للأشياء والأحداث والنصوص. بكلمة إنها لا تقيم في أصل ولا تلبث في شكل، بل هي انفتاح على ما لا يوصف وإنتاج لما لا يُتوقع.

ولهذا فالحداثة لا تُقلد. بل كل واحد يصنع حداثته، بقدر ما يكون له إسهامه المميز في عملية الخلق والانتاج التي تقتضيها صناعة التاريخ. والخلق لا يجري على مثال سبق، أو على الأقل هو اختراع لا سابق له يجري بواسطته خرق المألوف والسائد من النماذج والأنماط والصيغ.

ولا يعني التأكيد على فعل الخلق التعامي عما حدث، أي كون الحداثة الراهنة التي بسببها نفكر في التحديث، هي من صنع الغرب وابتكاره. ومن يبتكر يغدو نموذجاً ومثالاً لسواه. هكذا يقدِّم الغرب نفسه، وعلى هذا النحو أيضاً يعامله الآخرون. بيد أن الاحتذاء لا يُغْني عن الابتكار. واليابان تقدم مثالاً ساطعاً على أنه لا بديل للواحد عن خلق نموذجه الخاص، إذا شاء الانخراط في الحداثة الراهنة من الباب العريض، أياً كان مدى استفادته من النموذج المفروض من الخارج.

معنى ذلك أن فعل التحديث لن يكون بمحاكاة النموذج الغربي ولا برفضه إذ لا

مجال لرفضه أصلاً، بل يكون بالتعاطي مع هذا النموذج المبتكر بصيغة مبتكرة أيضاً، وذلك باتخاذه مثالاً ومادة في آن: مثال يمكن درسه والتعلم منه. ومادة ينبغي الاشتغال عليها وتحويلها لابتكار الجديد في مجال من المجالات. وبالابتكار يفرض الواحد نفسه ويولد حداثته، وبه يغدو نموذجاً ومثالا. والأمثلة كثيرة، يمكن الاقتصار على مثال بارز هو قديم بقدر ما هو راهن، عنيت به النموذج الديموقراطي. فالديموقراطية اليونانية شكلت صيغة مبتكرة لا تزال، بالرغم من تقادم العهد، تُستعاد ويُعاد طرحها وصوغها، أعني إعادة تشكيلها بحسب التجارب السياسية والممارسات الاجتماعية. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، أي لا يمكن للواحد أن يكون ديموقراطياً بنسخ الديموقراطية وتقليدها، بل بإعادة خلقها وتشكيلها. بهذا المعنى ليس الحداثي من يقلد النموذج الحديث أو من يتكلم على ضرورة التحديث، وإنما هو القادر على الخلق والانتاج. وحده الخلق يستحق أن يُسمى حداثة، لأن الخلق هو انبجاس ما يحدث. وما يحدث يولد حداثته بقدر ما يولد مفاعيله وأصداءه، وبقدر ما يخلق من المساحات والأمداء التي لا تتناهى.

وهم التغيير الشامل

من الأوهام التي غذت خيال الحداثيين العرب الاعتقاد بأن عملية التحديث يمكن أن تكون شاملة وكلية. هذا ما دعت إليه المشاريع التحديثية على اختلاف منطلقاتها الفكرية واتجاهاتها السياسية. كلها بشّرت بفكر جديد ومجتمع جديد وعالم جديد مختلف كل الاختلاف عن العالم القديم. وكل صاحب مشروع ادعى أن مشروعه يؤدي، في حال تبنّيه وتطبيقه، إلى تغيير شامل يطال كل شيء: أساليب العيش وأنماط التفكير وأنساق العلاقات الاجتماعية.

بيد أن التجارب، سواء عند العرب أو عند سواهم، أثبتت أن المشاريع الشاملة لم تنتج سوى أنظمة شمولية. والحال فإن دعوات التحرر الشامل آلت إلى تقليص فسحة الحريات وسلب المكتسبات من الحقوق، ومحاولات العقلنة الشاملة أدت إلى مزيد من الفوضى في كثير من القطاعات، وإرادة تغيير العلاقات القديمة أفضت إلى تكريس أسوأ التقاليد. فلا نتوهمن إذن حول هذه المسألة: فما ينبغي التحرر منه هو وهم التحرير الشامل والتغيير الكلي. لأنه لا تحول، في عالم الانسان، يجري بصورة كلية أو شاملة، بل التحول يحصل على صعيد من الصُعد أو في قطاع من القطاعات أو في موقع من المواقع. إنه تحول قطاعي، جزئي، محلي...

ونقد مفهوم التغيير الشامل يؤدي إلى تغيير مفهوم العمل السياسي سعياً لابتكار

ممارسات اجتماعية جديدة. إنه يحمل، بالتحديد، على نقد مفهوم الحزب وإعادة النظر في دور التنظيمات الشمولية التي تحمل عناوين ضخمة أو تشتغل على قضايا كبرى كالأممية والقومية والأمة والمجتمع والاسلام والاشتراكية، وكلها مقولات شمولية أدى استعمالها الماورائي إلى سحق تفاصيل الحياة والعيش، كما أدى إلى إعادة إنتاج الكيانات الصغرى بصورة أو بأخرى. فالأحزاب التي ادعت العمل على المستوى الأممي لم تفعل سوى أن تستّرت على نزعاتها القومية، كما دلت التجربة السوفياتية أو الصينية. ولا أعتقد أن الأحزاب الاسلامية ستجمع المتفرق، بل هي تزيد من واقع الفرقة والانقسام، كما تشهد الصراعات الدموية بين الأحزاب والفصائل في أفغانستان. وأما الأحزاب القومية، وعلى ما تشهد التجارب عندنا، فإنها لم تنجح إلّا في إعادة إنتاج الروابط القديمة، القبلية والطائفية والمذهبية، بصورة مشوهة أو مدمرة.

من جهة أخرى إن ادعاء الأحزاب الشمولية أن بإمكانها تغيير المجتمع برمته، قد خلّف وراءه قطاعات مُهمّشة لم يلحقها التغير. بل إن مثل هذا الادعاء أدى إلى نمو التخلّف وإلى توسيع الهوة بين الطبقات. وهذا ثمن تأليه المجتمع وسواه من المقولات العريضة كالأمة. من هنا أخذ مفهوم المجتمع يتعرض للنقد. فهو لم يعد كما كان من قبل. لم يعد يُفهم المجتمع كذات متعالية على الأفراد أي على الفاعلين الاجتماعيين. بل هو يقترب الآن، بمفهومه، أكثر فأكثر من أرضه ومحايثته. ولهذا فهو يُفهم كمساحات وحقول ووحدات تتجاور، أو كمنظومات من الروابط والعلاقات هي محصلة تفاعلات ومبادلات لا تنفك عن التكاثر والتوسع والتغير.

ولا شك أن لهذا التغير أهميته، إذ هو يقدم إمكانية جديدة للعمل، أعني يتيح للعمل الاجتماعي أن يتحرر من التنظير الايديولوجي واللاهوت والسياسي، لكي يتجه نحو قطاعات وممارسات هي أكثر التصاقاً بالمُعاش واليومي والحيوي، كالتركيز على الصلات بين الجنسين أو بين الجيلين، أو الاهتمام بمجالات كالمدينة والحي، أو البيئة والمدى الحيوي، أو المطبخ والصحة، أو الجنس والمتعة، أو الفرص وأوقات الفراغ... فأيهما أكثر حيوية، مثلاً، عند من يعيش في مدينة، كبيروت، تعاني من اختناق السير: أن يصل المرء إلى مركز عمله ويعود إلى بيته قبل أن تُتلف أعصابه أم المفاضلة بين الاشتراكية والقومية والإسلام وسواها من الايديولوجيات الشمولية؟ في أي حال لا ينبغي للقضايا الكبرى أن تبتلع القضايا الصغرى، ولا ينبغي للعمل على مستوى المجتمع ككل أن يعتقل واقع الحياة اليومي، بل يمكن قلب الآية، لكي يمارس العمل الاجتماعي الرامي إلى التغيير، من

تلك المناطق التي كان يرذلها العقل الايديولوجي، والتي هي في الحقيقة أكثر اجتماعية مما نحسب، لأنها تتصل بقاع المجتمع وجانبه السفلي وواقعه الفعلي.

وهم الانقطاع الجذري

المقصود بهذا الوهم اعتقاد دعاة التحديث والتغيير أن بإمكانهم إحداث قطيعة جذرية مع الماضي اجتماعية أو معرفية أو أنطولوجية. وهذا وهم كبير يسيطر على عقول الحداثيين العرب الذين تحفل خطاباتهم بقاموس كامل من المصطلحات الدالة على القطيعة التامة كالتقويض والتدمير، أو الدك والنسف، أو الجبّ والاستئصال، أو التصفية والإبادة، وسواها من الاستعارات الخادعة في قراءة العلاقة بين الماضي والحاضر أو بين الحاضر والمستقبل.

والحقيقة أن وهم الانقطاع هو من أشد الأوهام تضليلاً. ذلك أن الإنسان، أكان فرداً أم جماعة، لا يمكنه الانفصال عن ماضيه انفصالاً تاماً. ثمة عائق انطولوجي يَحُول بينه وبين هذا القطع الجذري، هو اللغة والذاكرة والتراث، فضلاً عن الجسد الموشوم بتواريخه الحامل لآثار جروحه، وكل ذلك يشكل معطىً لا يمكن تصفيته والتحلل منه. وإنما يمكن الاشتغال عليه لتحويله وتوظيفه بطريقة جديدة مختلفة. فلا شيء يُلغى تماماً، بل ثمة منظومات من الروابط والعلاقات يجري تحليلها ويُعاد صوغها باستمرار، كي تكون أكثر تلاؤماً ومصداقية.

ووهم الانقطاع هو الأكثر كلفة لأنه الأكثر تضليلاً. والحال فإن الذين اعتقدوا أنهم يقومون بتصفية علاقتهم بماضيهم، وجدوا هذا الماضي أمامهم ينتظرهم ويترصدهم لكي ينتقم منهم. وهذا ما تشهد به التجارب أيضاً، عندنا وعند سوانا، قديماً وحديثاً. لنأخذ المثال الاسلامي: فبقدر ما ادّعى المسلمون الأوائل أنهم يؤسسون ولاءً عقائدياً توحيدياً يحل محل الولاءات الجاهلية، كانوا يتناسون هذه الولاءات ويعيدون إنتاجها بصورة أو بأخرى. ولنأخذ من جهة أخرى المثال التنويري: فبقدر ما زعم أهل التنوير أن العقل أصبح المُشرِّع والناظم والحاكم في هذا العالم، كانوا يتسترون على المناطق المعتمة في التجربة التنويرية، ويحجبون الأسس اللامعقولة التي ينهض عليها العالم الحديث. وأخيراً لنأخذ المثال الاشتراكي: فبقدر ما زعم أصحابه أنهم يقطعون بالكلية مع العالم القديم، أنتجوا علاقات هي من أسوأ ما يكون. وهذا مصير الايديولوجيات، عند الترجمة والتطبيق، أكانت ذات جذر نبوي أم فلسفي، ذات مضمون اشتراكي أم رأسمالي: كل أدلوجة يعتقد أصحابها أنهم يقبضون على قوانين التاريخ أو يمتلكون برنامجاً شاملاً لتغيير العالم على

نحو جذري، إنما يكون مآلها اغتصاب الحقيقة والتاريخ. بيد أن التاريخ يثأر بأشكال مختلفة وبأسماء متعددة. وإذا كان ثمة من يتحدث اليوم عن «ثأر اللّه»، على يد الأصوليات، من تجارب التحديث التي عملت على نفي الماضي، فإن هذا يصح على الأصوليات المقدسة نفسها. فهي بسعيها إلى نفي ما حدث من تغيرات خلال أكثر من قرن من التحديث، لن يكون مصيرها أفضل أو أقل سوءاً، بل سيكون أسوأ، أي سينتقم منها التاريخ بوقائعه، وعندها تجمع أسوأ ما في الحداثة وأسوأ مافي التراث. فلا نتوهمن، إذن، حول مدى الانقطاع وحجمه. الأحرى القيام بنقد لمفهوم القطيعة لمعرفة شكل التغير ونمطه.

نمط التعامل

ونقد مفهوم القطيعة يحمل على إعادة ترتيب العلاقة بين التقليد والتحديث، بحيث لا تعود الحداثة إحداثاً للقطيعة الجذرية مع الماضي، بل تصبح طريقة في تعامل المرء مع لغته وتراثه وأصوله، تمكنه من صنع هوية أكثر انفتاحاً وغنى وأكثر قدرة وفاعلية.

آن الأوان لإعادة صياغة تلك الثنائيات الخادعة التي تُقيم تضاداً بين الحداثة والتراث أو بين الانقطاع والتواصل. فلا انفكاك لأحد عن ماضيه. بل الانسان هو علاقته بقديمه، بأزمنته وتواريخه وترسباته. والفرق بين واحد وآخر هو في كيفية التعامل مع المعطى الذي يرثه أو يحمله بين جَنْبَيْه: ثمة من يتسلط عليه قديمه وتراثه، في حين هناك من يشتغل على ذلك لكي يقيم معه علاقة نقدية خلاقة ومنتجة. ومن يفعل ذلك هو حداثي بلا ريب. كمن يقرأ المتنبي اليوم لا لكي يكتب مثله، بل لكي يتخذ من كلامه إمكاناً لكلام آخر مختلف. وفي المقابل ثمة من يتعلق بحداثته تعلقاً تقليدياً، ومن يفعل ذلك يكون سلفياً، كمن يقرأ السياب أو أدونيس أو محمود درويش لكي يقلدهم، أو كمن يقرأ رامبو أو سان جون بيرس أو رينه شار لكي يكتب مثلهم.

فلا يتوهمن الحداثي، إذن، أن بمستطاعه الانقطاع عن أصوله، إذ بذلك يمارس أصولية رديئة. ولا يتوهمن الأصولي أن بمقدوره القفز فوق ما يحدث، إذ بذلك يمارس حداثته على النحو الأسوأ، كما هو شأن تلك الخطابات الأصولية التي تستعيد الأصول بصورة عقيمة، أو تلك الأكداس من الكتابات التي تدعي الانتماء إلى الحداثة والمعاصرة والمكتوبة بحداثة رديئة فاشلة. وكلاهما وجهان لعملة واحدة: فمن يكتب بحداثة رديئة لا يحسن استخدام أصوله. ومن يكتب بأصولية عقيمة لا يحسن ممارسة حداثته.

هكذا ثمة طريقتان في التعاطي مع الحداثة: قد يتعامل الواحد معها بطريقة تقليدية، كما هو الحال في تلك الكتابات التي يقف أهلها من الحداثة موقف التبجيل والتعظيم أو موقف التبشير والترويج، وكما هو شأن أولئك الذين يرددون ما قاله رواد الحداثة، بطريقة تخلو من الجدة والابتكار. وهذا هو الفرق بين الريادة والترداد. فإذا كانت الحداثة هي ارتياد للآفاق، فإنها تتحول إلى موقف سلفي على يد أتباعها وأدعيائها.

في المقابل هناك من يتعاطى مع القديم بطريقة جديدة، كما هو الحال في تلك الأعمال الفكرية التي يقرأ أصحابها أفلاطون أو الفارابي أو ابن عربي أو ديكارت، قراءة تنطوي على الجدة والابتكار. ولنأخذ هيدغر: إن هذا المفكر فتح كوةً على ما بعد الحداثة بالاشتغال على نصوص إغريقية وإعادة قراءتها من جديد بصورة خصبة مثمرة. وهو قرأ البداية اليونانية، وكل بداية، قراءة غير متوقعة بالقول: إن الماضي يقف وراءنا بقدر ما ينتصب أمامنا، أي أنه يفاجئنا دوماً ومن حيث لا نتوقع. بل لو أخذنا تعريف هيدغر للانسان، نجد أنه نفس التعريف الذي يعطيه ابن سينا لواجب الوجود، أعني قوله: إن ماهيته عين وجوده. ولكن هيدغر زحزح العبارة من فضاء معرفي إلى فضاء آخر، وأعاد قراءتها وتأويلها، فقرأ فيها ما لم يُقرأ من قبل. وهذا شأن ميشال فوكو الذي يُعدّ من أرباب الحداثة الراهنة. إنه اشتغل على معطيات تعود إلى العصر الاغريقي أيضاً. من ذلك أنه قرأ الحب الأفلاطوني قراءة مغايرة، لا لكي ينفي أفلاطون، بل ليقدم نسخة جديدة عنه هي غير التي نعرفها. وهذه النسخة هي تجديد للفكر بقدر ما تكشف لنا عن علاقات جديدة بالحب والذات والحقيقة والكائن...

وعلى هذا النحو يمكن لأحدنا أن يتعامل مع النصوص العربية. لنأخذ على سبيل المثال مقولة «العقل الفعال» لدى الفارابي. هذه المقولة تبدو غير مجدية، بل بالية في القراءة التقليدية لنصوص الفارابي. ولكن ذلك لا يعني أنها مقولة غير صحيحة. لأن أحوج ما نحتاج إليه هو أن نستخدم عقلنا بطريقة فاعلة، بالطبع ليس كما استعمله الفارابي أو أرسطو، بل بزحزحة المشكلة من صعيدها المفارق إلى صعيدها المحايث أي إلى أرض المفهوم، من أجل أن نستخدم عقلنا بطريقة خلاقة فاعلة في إنتاج معرفة بهذا العالم والمساهمة في تغييره وصنعه، لا من أجل مفارقته نحو العالم الآخر.

وأخيراً، وخاصة، هذا شأننا مع ابن عربي. يمكن لأحدنا أن يقرأه لا لنفيه والانقطاع عنه، بل بالعكس، لنفي محاولات نفيه، بالكشف عن عقلانيته المحتجبة من فرط انكشافها، أي من فرط انغلاق الرؤية لدى الذين رأوا فيه ممثلاً لأهل اللامعقول. وهذا ما

أحاوله في قراءتي له، أعني تقديم قراءة مغايرة لأعماله تبيّن أن هذا المفكر يوظف عقلانية هي أوسع وأكثر فاعلية من تلك التي استُخدمت للحكم عليه. وما أتاح لابن عربي أن يمارس عقلانيته على هذا النحو المختلف والمثمر ليس نفيه اللامعقول، بل دخوله عليه وتعامله معه. فالعقل يتغذى من الانفتاح على المناطق المعتمة أو المهمشة أو المرذولة من قبل العقلانيات السائدة، والفكر الحديث هو بوجه من وجوهه قراءة جديدة مغايرة للفكر القديم.

كل هذه الأمثلة تعني أنه لا غنى عن العودة إلى القدماء والماضيين أو السابقين. ولكننا لا نعود إليهم لكي نكتب أو نفكر مثلهم، كما لا نعود إليهم لنفيهم وإقصائهم، بل نعود إليهم بوصفهم مجرد إمكان وجودي يمكن سبره، أو شرط يمكن الاشتغال عليه وتغييره لتحديث الفكر وتجديد المعرفة.

وأعود مرة أخرى إلى مفهوم «العائق الانطولوجي» الذي استخدمه عادة كأداة للشرح والايضاح. وأعني به هنا المنطوقات والتشكيلات الخطابية، أي النصوص هذه الكيانات التي تحثنا على قراءتها بصرف النظر عن عصورها المعرفية وانتماءاتها الثقافية. وبالفعل فالنصوص الهامة المميزة تحول دون الانقطاع الجذري عن الماضي والتراث. فهي، أيا كان قدمها، تفرض نفسها علينا وتشغلنا بها، مخترقة بذلك كل التصنيفات الفكرية والتحقيبات المعرفية. ومعنى ذلك أن الحداثة العقلية هي بجانب من جوانبها علاقة بالنص القديم. وهذه العلاقة تعني أننا ننفصل عن الماضي ونختلف عنه بقدر ما نتواصل معه ونتجذر فيه. وهي التي تفسر لنا الفرق بين الحداثة الناجحة والحداثة الفاشلة. فالحداثي الفاشل لا يحسن تحديث علاقته بأصوله وتراثه. في حين أن الحداثي الخلاق يشتغل على شروطه ومعطياته أو يحسن تحديث علاقته بماضيه وتراثه، سواء من حيث اللغة والمصطلح، أو الرؤية والمفهوم، أو المنهج والأداة، أو الحقل والموضوع. من هنا ليس المهم المعطى الذي نشتغل عليه. قد يكون هذا المعطى قديماً أو حديثاً، عربياً أو غربياً. ولا فرق في ذلك. المهم هو كيفية التعاطي معه، أي كيفية معالجته وتحويله إلى فعل معرفي أو إلى معرفة بكيفية الفعل والتأثير، ما دام ثمة «عود أبدي» للشيء عينه.

مخلفات الحداثة

أخلص من ذلك كله إلى القول لم أعد آخذ بالحداثة كما تقدم نفسها لدى دعاتها. وإنما أحاول ممارسة حداثتي، سواء بالاشتغال على نصوص ومعطيات قديمة، أو بنقد خطابات الحداثيين أنفسهم، لأن الحديث عن حداثة هي ضد السلفية بات في منتهى

السلفية، ولأن ترداد مقولات الحداثيين لا يرسخ سوى تقليد الحداثة. والنقد، أياً كان المعطى الذي يشتغل عليه، يعني في هذا المجال عدة أمور:

إنه يعني، أولاً، تفكيك الأوهام التي تقبع خلف مشاريع التحديث، والتي تفسر لنا ما خلفته الحداثة من الذيول والمخاطر والكوارث فيما وراء الاكتشافات الرائعة والانجازات العظيمة. فتوهم الحداثيين أن القديم قد انحل وتفتّت ومضى إلى غير رجعة، أنتج كل هذا التفتت والتشظي الذي يسم الحياة المعاصرة. والتوهم الذي زيّن للبعض أنهم نجحوا في تصفية علاقتهم مع عصرهم الوسيط، عصر الظلمات كما يسمونه، ولد نوعاً جديداً من الظلامية مثلته الأنظمة الكلانية والمجتمعات الشمولية. وبالاجمال فالتعامل مع مراحل التاريخ بوصفها مراحل بائدة، أدى دوماً إلى عودة الماضي بأشكال مفزعة تجسدها الأنماط الأصولية المنتشرة. هكذا من توهم نفي الماضي وجد أمامه مستقبلاً مفخخاً بما لا يُتوقع من التصرفات البربرية والنتائج الكارثية، تماماً كما أن الذي ينفي الحداثة باسم الماضي، يتعامل مع الحاضر والراهن بعقلية مفخخة تولد أسوأ أشكال الحداثة، أعني حداثة الارهاب وتدمير الذات والرجوع إلى الوراء.

هكذا ثمة ما يحدث، فيما بعد الحداثة يحتاج فهمه إلى تحليل ما قبلها أو ما خلفها. وإلّا كيف نفسر أنه بعد كل هذه الجهود المبذولة لتحقيق التقدم التاريخي، نرجع القهقرى؟ وبعد كل هذا السعي الحثيث إلى بناء المجتمع المدني أو العلماني، لا نجد أمامنا سوى القبائل والطوائف؟ وبعد كل هذه المشاريع الهادفة لتحقيق قفزة حضارية، تفاجئنا البداوة من حيث لا نحتسب؟ بل كيف نفسر أن البشرية المعاصرة، عموماً، تُفاجأ اليوم وبما يفوق كل تصور، بأن الأهداف والمثل التي سعت إلى تحقيقها تكاد تتحول إلى أضدادها، وأعني بها شعارات العقلانية والديموقراطية والحرية والمساواة، فضلاً عن الحداثة نفسها. لا تفسير عندي سوى القول: إننا تعاملنا مع هذه الشعارات والمقولات ككليات مطلقة، كأقانيم جرى التعلق بها لذاتها. وحده ذلك يفسر لنا مخلفات الحداثة. إنه تأليه المقولات والتعلق بالأسماء.

صرف المقولات

من جهة أخرى إن نقد خطابات الحداثة يرمي إلى تعرية ذلك الوهم الذي يستولي على دعاة التحديث والذي يُشبِّه لهم أن العالم العربي، أو الاسلامي، ما زال خارج إطار الحداثة والعصر. فهذه خدعة كبرى. لأن الحداثة تعم الآن العالم. فنحن نعيش في هذا العصر، ونمارس حداثتنا بصورة من الصور وعلى صعيد من الصعد. ولم يعد هناك مجتمع

لا تطالُهُ الحداثة بآثارها. لا أتجاهل بذلك التفريق الذي يُقيمه بعضنا بين الحداثة المادية والحداثة العقلية، أي بين التحديث بصفته مجرد إدخال أو استعمال للتقنيات والآلات الحديثة، وبين الحداثة كفضاء فكري مفتوح، كموقف نقدي من مشكلة الحقيقة والمعرفة، كنظرة دنيوية إلى العمل التاريخي، باختصار كرؤية جديدة للعالم أصبح معها الانسان هو مرجع ذاته والمشرِّع لحياته واجتماعه. بيد أنه لا ينبغي أن تخدعنا الخطابات بطروحاتها وادعاءاتها المتعالية. فلطالما ألَّه المفكرون أفكارهم والفلاسفة مفاهيمهم. ولطالما تعامى أهل الرؤية عما يريدون رؤيته. ولهذا فأنا لم أعد أمارس حداثتي الفكرية بالمفاضلة بين مقولة وأخرى أو بين مفهوم وآخر، وإنما أمارسها بتجاوز تلك الثنائيات الحديثة التي تقيم تعارضاً بين اللاهوتي والعلماني، أو بين التراث والحداثة، أو بين العقل والخرافة. فالذي يستأثر باهتمامي الآن ليس المقولات في حد ذاتها، بل سياسة الأفكار إذا جاز القول، أي كيفية استعمالها وطريقة إنتاجها وتداولها. ولو أخذنا مقولة العلمانية التي أضربها عادة مثالاً، فإن المهم عندي لم يعد طرح هذه المقولة في مواجهة المقولات الدينية اللاهوتية، بل معرفة الكيفية التي جرى فيها، عندنا، إعادة إنتاجها وطريقة تداولها وتسويقها... بكلام أصرح: ثمة ما يحملني على تغيير طريقتي في التعامل مع الأفكار.

حداثتان

طبعاً، ثمة فارق لا يُنكر بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية من نواح كثيرة، أقله فارق التصنيع. ولكن هذا لا يعني أننا ما زلنا خارج العصر كما يظن بعض الحداثيين. ربما نحن نمارس حداثتنا كمستهلكين أكثر مما نمارسها كمنتجين أو كمبدعين. ولربما نمارسها بالمقلوب. ولكن أياً يكن، نحن نتعاطى بشكل من الأشكال مع الحداثة التي أصبحت «ظاهرة كونية شاملة» كما يؤكد محمد أركون. ولهذا ليست المسألة، في نظري، أن نتحرر من السلفية بقدر ما هي طريقة التعامل مع الحداثة: كيف نستعمل هذه المقولة وبأية طريقة نصرفها. وأراني هنا أقول: ثمة من يحسن استعمال حداثته بتحديث لغته أو فكره أو نصه. وثمة من لا يحسن. ثمة من يبتكر ويُجدد. وثمة من هو غير قادر على إنجاز ما هو جديد وهام على الصعيد الفكري. ولعل الذين يهاجمون السلفية والقِدم، إنما يفعلون ذلك تغطية لعجزهم عن ممارسة حداثتهم بشكل منتج وخلاّق. ولهذا لا ينبغي أن ننخدع بادعاءات الحداثة والتهجم على السلفية. والواقع إن بعض الحداثيين العرب، عنيت بهم هذه المرة المبدعين، لا يكفون عن خداعنا في هذا الخصوص. فهم يدعون إلى تحديث الفكر، فيما تشكل تجاربهم وأعمالهم مظهراً من مظاهر الحداثة الفكرية. إنهم يطالبون بضرورة إدخال العرب في الحداثة، فيما هم يمارسون، فعلاً، عملية التحديث

أقله على صعيد الخطاب والنص. وهذا شأن الخطاب كما أردد عادة: إنه يُلهينا بطروحاته عن فعله وأثره، بمعنى أنه يحجب ما يحدث بقدر ما يسكت على حقيقته.

من جهة ثالثة، إن النقد الذي أمارسه ليس من قبيل التأسيس. فأنا لا أدعي أنني أؤسس مدرسة فكرية أو فلسفة للحداثة لم تتأسس بعد. أولاً، لأنني لم أعد آخذ أو أُخدع بمقولة التأسيس، بل إني أميل إلى ممارسة حداثتي بالكشف عن الأسس المحتجبة والأصول المنسية... ثانياً، لأنني لا أعتبر أن هناك فراغاً ينبغي سدّه أو ملؤه. فتلك طريقة تقليدية في ممارسة التفكير. فما أراه هو العكس: ثمة غشاوة على الأذهان ينبغي خرقها، ثمة إعلان عن حضور يتستر على غيابه، ثمة ادعاء بالامتلاء ينبغي التسلل من بين خرومه، ثمة أوهام تطغى من خلف الحداثة ينبغي فضحها.

وأخيراً، لا آخراً، إني لا أمارس حداثتي بإلغاء ما يحدث على الصعيد الفكري الذي هو هنا مدار الكلام. ثمة محاولات فكرية لا يمكن التغاضي عن جدتها أو التقليل من أهميتها. فمن يقرأ، مثلاً، أعمال أركون، يتغير مفهومه للاسلام عما كان عليه قبل قراءتها. ومن يقرأ أعمال مطاع صفدي، يتغير مفهومه للعقل الغربي عما كان عليه قبل الاطلاع عليها. ولكن الذين ينظرون إلى الحداثة بعين سلفية، يتعامون عما يحدث. إنهم لا يرون ما يتكلمون عليه.

مصادر المشروعية السياسية
أو
السلطة بين اغتصابين: رمزي ومادي

زحزحة الاشكالية

يبدو لي أن ثنائية الدين والدنيا، أو الاسلام والدولة بالتحديد، أو الأصولية والعلمانية، كما تسمى اليوم، قد فقدت الكثير من مصداقيتها وباتت عاجزة عن تفسير الراهن من الأقوال والأفعال والأحداث. ولهذا فهي تحتاج إلى من يُعيد طرحها وصوغها من جديد. وإعادة الطرح تعني زحزحة إشكالية العلمانية والأصولية من مطرحها للكشف عن وجوه الحجب الذي يمارسه الكلام على ما يتكلم عليه.

والإزاحة يمكن أن تتم بالدخول على الموضوع من مدخل جديد هو مدخل المشروعية. وأعني بالمشروعية هنا المسوّغ الذي يبرر للواحد من الناس أن ينهض بدعوته أو ينشر رسالته أو يطرح برنامجه لحمل سواه على الانخراط في مشروعه للإستيلاء على السلطة والقبض على زمام الأمر. وفي رأيي إن الخلاف بين «الأصوليين» من الإسلاميين وبين خصومهم الذين يمكن جمعهم تحت يافطة «العلمانية»، هو في اساسه فرق في الموقف من المشروعية: مفهومها ونمط ممارستها.

فمن أين تُستمد المشروعية يا ترى؟ ما مصدرها ومسوغها؟ ما ضوابطها وحدودها؟ وما هي طرق إقرارها واكتسابها؟ لا شك أن المشروعية تختلف وتتفاوت من حيث أشكال فهمها وأنماط ممارستها أو طرق تأديتها، بحسب التجارب والثقافات والعصور. وبالإمكان التفريق بين نمطين رئيسيين: النمط اللاهوتي القدسي وامتداداته الأصولية المعاصرة، والنمط الدهري الدنيوي ومنوعاته العلمانية من قومية واشتراكية وليبرالية.

احتكار المشروعية

في النمط الأصولي تُستمد المشروعية من زعم التطابق مع أصل يتمثل في كتاب مقدس أو سنة نبوية أو حدث خارق أو شخص معصوم أو زمن تأسيسي أو عهد ذهبي... ويختلف الأمر بين دين ودين، وبين طائفة وأخرى. في الحالة الإسلامية يتم التماهي، بالطبع، مع النص القرآني أو التجربة النبوية أو كلام الأئمة. والأدق القول يتم التماهي مع هذه الأصول الثلاثة بحسب ما آلت إليه في تراث كل فرقة، أي عبر التفاسير والتأويلات، وبتوسط الأنساق الفقهية التشريعية والمنظومات الكلامية العقائدية. وفي الحالة المسيحية يتم التماهي مع الكتاب المقدس وتُستعاد الأحداث المتعلقة بولادة المسيح وحياته وقيامته. هنا أيضاً تجري عملية المماهاة بحسب ما آل إليه الأصل في تراث كل طائفة، أي بحسب تفسير كل كنيسة للحدث الانجيلي وتأويلاتها له. ومن المعلوم أن الطوائف والمذاهب يستبعد بعضها البعض داخل كل دين وملّة، تماماً كما أن الأصوليات تستبعد بعضها بصورة متبادلة على صعيد العلاقة بين دين وآخر.

فكل طائفة تعتبر نفسها الناطقة باسم الدين الصحيح والأصيل. وكل فرقة تتعامل مع ذاتها بصفتها المؤتمنة على الرسالة والحقيقة أو حارسة العقيدة والهوية. ويكفي مجرد ادعاء الانتساب إلى الأصل حتى يمتلك الداعي أحقيته ويحتكر المشروعية لنفسه في طلب الولاية أو المطالبة بالسلطة أو القيام بأمر الدعوة أو تسويغ مهمة الرعاية والحراسة. ولكن، أياً كان الاختلاف بين الطوائف والديانات، وسواء تعلق الأمر بالاسلام أم بالمسيحية أم باليهودية، فالمشروعية الأصولية، وكما تمارس اليوم بشكل خاص، وفي العالم الاسلامي بشكل أخص، تستمد مسوغها من وهم التطابق مع أصل تُخلع عليه صفات القداسة والهيبة والعصمة.

ولهذا فالمشروعية بحسب هذا النمط هي أولاً وظيفة مقدسة، أي ليست بشرية، بل تكليف إلهي وأمر رباني. وهي ثانياً حق يرثه الفقهاء والأساقفة عن الأنبياء والأئمة أو عن القديسين والآباء الأولين، أي أمانة إلهية واستمرار للرسالة السماوية. وهي ثالثاً ذات طابع اصطفائي نخبوي، بمعنى أن كل داعية يرى إلى نفسه بوصفه الفريق الناجي وحده من دون سواه، أي أنه وحده على الصراط المستقيم أو الطريق الصحيح. ولهذا فهو يطالب الناس بالإنقياد له، لأن الخلاص لن يتم إلّا على يده. والمشروعية هي من جهة رابعة ذات طابع رعوي، بمعنى أن علاقة الداعية بمن يستجيب لدعوته أو ينخرط في مشروعيته هي كعلاقة الراعي بقطيعه، أي علاقة تبعية وخضوع. فالقطيع قاصر ولهذا فهو يحتاج دوماً إلى النصيحة والإرشاد والمحاسبة. أما الراعي فهو المنقذ والمخلّص. ولهذا يفديه رعاياه

بأنفسهم، من هنا الشعار القديم: «روحي له الفداء»، أو صيغته الحديثة: «بالروح والدم نفديك»، الذي يردده الأتباع اليوم أمام زعمائهم وقادتهم.

اغتصاب رمزي

وأخيراً فالمشروعية الأصولية هي إسمانية. وأعني بالإسمانية هنا التعلق بالأسماء وعبادة النصوص. إنها نوع من السلطة الكلية المحتجبة، من فرط وضوحها، تمارسها النصوص والخطابات على حساب الوجود الذي يتم نفيه بقدر ما يتم تعظيم الأسماء وتبجيلها. يكفي أن يُلفظ اسم من الأسماء الحسنى أو رمز من الرموز المقدسة حتى يصدع السامع بالأمر، طبعاً ليس أمر الغائب بل أمر الشاهد، أعني أن المؤمن يصدع بأمر شيخه أو كاهنه أو زعيمه أو حتى نبيّه الجديد، على ما جرى مؤخراً في تلك المدينة الأميركية (واكو)(*)، حيث ساق مدّعي النبوة، المدعو دافيد، جماعته المؤمنين به إلى اختيار الموت طوعاً، بمن فيهم الأطفال، الذين لا قدرة لهم على الاختيار. وهذا هو منطق الدعوة، فالداعية يتصرف بصفته أوْلى من الناس بأنفسهم، أي بصفته يملك الحق والقوة في أن يطلب من المؤمنين أن يختاروا الموت والشهادة على الحياة والبقاء، مقابل وعدهم بالخلاص في اليوم الموعود.

هذا هو حقاً مآل التقديس والتعظيم والاصطفاء والاعتقاد بأن الولاية على الناس حق موروث، وبأن الداعية ينتمي إلى الفرقة الناجية، وبأن الخلاص يتحقق على يده: إنه الاستبداد بالأمر وإقامة حكم إلهي مطلق. إن منطق المشروعية الأصولية لا يقود إلّا إلى هذه النتيجة. ذلك أن من يعتقد في نفسه بأنه صاحب الحق في الولاية المطلقة على الناس أو خليفته أو وارثه أو القائم مقامه، إنما يستبد بالأمر، لا محالة، ويقيم دولة ديكتاتورية لا مجال فيها للنقد والمعارضة ولا حتى للشورى.

لا شك أن المشروعية ذات الجذر اللاهوتي تنشيء سلطة قوية برمزيتها وطقوسيتها. ولكن الرمز حجاب يحجب الكائن، أي يحجب كون السلطة هي ممارسة دنيوية بشرية يُخلع عليها طابع القداسة. ولا إمكان إلّا أن تكون السلطة كذلك، أي بشرية، ما دام الإنسان لا يمكنه الإنسلاخ عن بشريته. فالمعطى الأصلي للوجود الإنساني هو المحدودية والتناهي والمشروطية، هو الزلل والخطأ والنسيان. إنه تغليب الهوى والنقص في الوسائل والاختلاف في التقدير. والتجارب تشهد على أن اعتصام الواحد بكتابه المقدس أو سنّته النبوية أو إرثه الكندي أو حقه الوطني، لا يعصمه عن الخطأ والظلم أو السقوط. ولهذا فإن تقديس المشروعية وعصمة السلطة وتنزيه الممارسة السياسية، كل ذلك مفضٍ لا

(*) إشارة إلى المذبحة التي جرت في هذه المدينة منذ عامين.

محالة إلى تأسيس دولة تيوقراطية نموذجها سلطة الحاكم بأمر اللّه، أي الحاكم بأمره. إنه اغتصاب رمزي للسلطة باسم الغائب وتحت راية المقدس.

اختراع الديموقراطية

مقابل النمط اللاهوتي الأصولي في ممارسة المشروعية ثمة نمط آخر دهري تاريخي، دنيوي علماني. وفقاً لهذا النمط ليست المشروعية حقاً مقدساً نرثه ونحتج به على الناس، ولا هي دعوة يدعيها من يؤمن باستقامته وأرثوذكسيته، أو باصطفائه وأفضليته على بقية الخلق. وإنما هي فاعلية بشرية سياسية لحسم أمر السلطة، إما بالتشاور والتفاوض، أو بالتعاقد والتواكل، أو بالانتخاب والاقتراع، أو بالمناورة والمخاتلة. وهي تُقر في الحد الأقصى بالغلبة والقهر، أي باستخدام القوة العارية من أي مسوّغ عقلي أو من أي سند شرعي قانوني. وهذا النمط الدنيوي في اكتساب المشروعية يختلف هو أيضاً ويتفاوت بحسب التجارب والعصور والعوالم الثقافية. فقد مورس لدى اليونان، كما مورس بشكل خاص في المجتمعات الغربية الحديثة، ولكنه مورس أيضاً في الاسلام بصورة من الصور.

مع اليونان اجترح فضاء جديد في تصور الإنسان لذاته هو الفضاء العلماني، وابتكرت لعبة جديدة في ممارسة السلطة السياسية هي الديموقراطية. ولا شك أن التجربة اليونانية تُعد تأسيساً في هذا المجال، مجال علمنة السلطة وعقلنة المشروعية والحقيقة. ففي المدينة / الدولة تم نزع القداسة عن كلام البشر وأفعالهم وصنائعهم، وأصبح الخطاب كلاماً يستمد مشروعيته من بداهته واتساقه ومنطقه الذاتي. وأما المشروعية، فقد أصبحت تُقر عن طريق جملة إجراءات قانونية وآليات انتخابية تتيح ممارسة السلطة بصورة مفتوحة حرة قابلة للجدال والانتقال والتداول. هنا فقد مفهوم الراعي أولويته. ذلك أنه في الفضاء العلماني يخف الولاء للشخص ليحل محله الولاء للمبدأ أو القانون أو المؤسسة. وفيه تعلو سلطة الكلام على سلطة السيف، ويتاح للكل المشاركة في التقرير عن طريق العملية الديموقراطية، ويكون كل شيء خاضعاً للنقاش والجدل. باختصار في المدينة / الدولة أصبح الفرد يخضع للمدينة لا للأشخاص، وهو يخضع لأنه مقتنع بقيام سلطة لا غنى عنها، ولكنها مقيدة بصيغ دستورية ومسوغات عقلية تحد من طغيانها أو إساءة استعمالها.

وقد استعاد الغرب الحديث التجربة اليونانية وقام بتطويرها وتوسيعها بعد أن أطاح بسلطة الكنيسة والإكليروس. فشملت العملية الديموقراطية كل فئات المجتمع وطبقاته، وأصبح الفضاء العلماني هو المهيمن على الممارسات السياسية والاجتماعية بعد انسحاب الآلهة من على المسرح، أو بمعنى أدق بعد أن انقلبت العلاقة بين اللّه والإنسان، لصالح

هذا الأخير الذي أضفى، بتناهيه ومحدوديته، طابع النسبية على اللّه. وهكذا لم تعد المشروعية مطلقة مقدسة قَبْلِية موروثة، كما كانت تُفهم وتمارس في العصر الوسيط، بل أصبحت دنيوية عقلانية مؤسِسية مكتسبة نسبية.

علمانية محتجبة

والمشروعية بالمعنى الدنيوي ليست حكراً على اليونان والغربيين. وإنما هي مورست بشكل أو بآخر في المجتمعات الاسلامية، وذلك بقدر ما اعتبرت السلطة، أي الخلافة، شأناً دنيوياً بشرياً يحكم فيه الأحياء لا الأموات، الشاهد لا الغائب، كلام البشر لا كلام اللّه. وعلى هذا النحو جرت الأمور تحت سقيفة بني ساعدة، عندما اجتمع المسلمون اعني أهل الحل والربط أو من حضر منهم، وبتّوا أمر الخلافة لا باسم الغائب المتعالي، بل بنوع من المفاوضة بين أطراف النزاع فرضها ميزان القوى وأملتها سياسة الأمر الواقع. إذن لم تقر الخلافة هنا بوصفها حقاً موروثاً أو تكليفاً إلهياً نُصَّ عليه، بل بوصفها شأناً سياسياً عاماً يشترك في تقريره كل من آنس في نفسه القدرة والقوة على المشاركة وحمْل المسؤولية.

وبالانتقال من عهد الراشدين إلى العهد الأموي غلب الطابع السياسي الدنيوي للخلافة على طابعها الديني النبوي، على ما مارس السلطة معاوية الذي خاطب جماعة من الناس ذات يوم قائلاً: أو تظنون أني أقاتلكم لأنكم لا تُصلّون ولا تصومون؟ كلا! وإنما أقاتلكم لأتأمر عليكم. هذه هي حقيقة الأمر منذ البدء. صراع بين من يأمر ومن يطيع، إنها شهوة السلطة وإرادة الحكم. وهذه الإرادة قد تظهر أحياناً عارية، وقد تستند أحياناً أخرى إلى مسوغات عقلية، ولكنها في معظم الأحيان تتغلف بأغلفة ايديولوجية تموه حقيقة السلطة وتحجب آلياتها. المهم أنه بدءاً من العهد الأموي تحولت الخلافة إلى ملك سياسي، ثم آلت من بعد إلى «حكم سلطاني» على حد تعبير الماوردي. وعندها جرى نوع من الفصل بين الفقهاء والسلاطين، بين العقيدة والسياسة، أو بين الدين والدولة. ولا شك أن هذه الفصل كان شكلاً من أشكال ممارسة العلمنة في الفضاء الاسلامي.

صحيح أن المشروعية السياسية في الاسلام كانت تستند دوماً إلى الشريعة الدينية. ولكن طريقة إقرارها لم تكن يوماً دينية بل دنيوية، أي أنها كانت محصلة لإرادات القوى ونتيجة لما يؤول إليه منطق الصراعات والمواجهات بين العصبيات والجماعات المتنافسة.

طبعاً ثمة فارق بين العلمانية التي مورست في الاسلام وبين العلمانية كما تمارس في الغرب. فالعلمانية الغربية هي ثمرة لفضاء عقلي دهري. وهي ممارسة علنية يجري تسويغها

والتنظير لها على أساس فلسفي. إنها نمط وجود. وأما في الاسلام فإن الفاعلين الاجتماعيين كانوا وما يزالون يمارسون أدوارهم السياسية العلمانية من دون وعي بها أو تنظير لها. إذ الفضاء الفكري هو فضاء لاهوتي نبوي.

تقديس الدنيوي والبشري

ولكن ذلك لا يعني أن العلمانية هي مكسب نهائي وطور لا عودة عنه. بالعكس ثمة إمكان دائم للتراجع والنكوص. وكان إعدام سقراط في اثينا الديموقراطية، بعد اتهامه بإنكار الآلهة وإفساد العقول، نقضاً للمنطق العلماني، بالرغم من أن محاكمة الرجل راعت الشكليات القانونية. كذلك الحال في المجتمعات الغربية الحديثة، لا علمنة نهائية، بل تم تراجع على هذا الصعيد بقدر ما نشأت أنظمة كلانية أو فاشية قولبت البشر وصادرت الحريات وحولت المذاهب الفكرية أو الهويات القومية إلى ديانات حديثة أو إلى اصوليات علمانية أين منها الأصوليات الدينية اللاهوتية.

من هنا أذهب إلى أن النمط اللاهوتي في التعامل مع المشروعية لا يقتصر على المشاريع الأصولية، بل هو يتجلى أيضاً في مشاريع ايديولوجية وسياسية ذات جذر علماني، كما هو الحال في الأنظمة التي حكم أصحابها بإسم مبادىء متعالية كالإشتراكية والقومية أو الأمة والوحدة أو العرق والتاريخ. فلقد تحولت هذه المقولات عند دعاتها إلى مبادىء متعالية تم تقديسها وقهر البشر تحت راياتها، كما تجسد ذلك على نحو خاص في الدولة النازية أو في النظام السوفياتي. صحيح أن المشروعية هنا ليست لاهوتية في أصلها. ولكنها كذلك في فصلها، أعني أن أصحابها مارسوا دعواتهم وتعاملوا مع أفكارهم بطريقة علوية قدسية، سواء تم ذلك باسم الأمة أو الزعيم أو البروليتاريا أو المجتمع الاشتراكي...

وهذا شأن المثقف الحديث عموماً، أعني المثقف العضوي أو الطليعي: لقد مارس دوره بطريقة نبوية رسولية، خصوصاً في بلادنا. إنه ألّه افكاره أعني مبادئه المشروطة المحايثة، ونزّه ممارساته أعني تجاربه وأخطاءه، وعصم زعماءه وقادته أعني ميوله وأهواءه. إذن مارس استبداده باسم المبادىء السامية والقضايا المقدسة. هنا أيضاً كان يكفي الواحد أن يعلن انتسابه إلى الاشتراكية العلمية أو إلى حركة التحرر الوطني أو إلى التجمع الديموقراطي حتى يمارس نخبويته ويحتكر المشروعية لنفسه. يكفي أن يدعي الانتماء إلى القضية حتى يقذف في وجه محاوره أو خصمه بتلك الثنائيات المعروفة التي تصنف وتدين وتستبعد، أعني بها ثنائيات الرجعي والتقدمي، أو الوطني والانعزالي، أو العلمي والخرافي، أو العقلاني والظلامي... تماماً كما يقذف الآن الاسلامي الأصولي خصومه

بثنائياته القديمة القائمة على تصنيف البشر بين مؤمن وكافر، أو بين مسلم وجاهلي، أو بين مستضعف ومستكبر، أو بين آلهي وشيطاني... ففي كلا الحالين، حالة الفقيه المتأله وحالة المثقف الطليعي، نحن حيال نفس المنطق القائم على الحصر والاصطفاء أو على التصنيف والإلغاء. في كلا الحالين تُمارس ديكتاتورية الأسماء والمقولات والشعارات على من يُراد تحريرهم من القهر والعبودية.

المثقف والفقيه

ولهذا لم يعد مهماً ما يصرح به المثقف أو ما يقوله عن نفسه وعن كيفية تصوره لدوره. بل المهم كيفية تعامله مع أفكاره وطريقة أدائه لحقوقه وكيفية ممارسته لحرياته. والحق أن تعبير المثقف «العضوي» أو «الطليعي» هو تعبير مخادع. فمنطوق العبارة يقول بأن المثقف يجسد وعي أمته ويحمل هموم شعبه أو يتصدر الدفاع عن قضايا مجتمعه. ولكن منطق الأمور مغاير. إذ المثقف يصدر في تعامله مع ذاته ومع غيره عن احساس بمركزيته ونرجسيته، بنخبويته وتفوقه. ولهذا فهو يمارس الاستبداد والهيمنة من وراء «عضويته»، تماماً كما أن المثقف الأصولي يستبد بالأمر من وراء قدسيته.

وهكذا فالمثقف والمتفقِّه كلاهما يتعامل مع المشروعية بنفس الطريقة، وإن اختلف الجذر والأصل أو تعارض الطرح والشعار. إنهما وجهان لعملة واحدة، سوى أن الثاني أقوى لأن مشروعيته أكثر قدماً وأشد رسوخاً. كلاهما في النهاية يتعامل مع مهمته بوصفها وظيفة مقدسة. إذن كلاهما يقوم باغتصاب السلطة باسم المقدس، ولا فرق إن كان المقدس هو كتاب اللّه أو الأمة أو الوحدة أو القضية.

طبعاً إن الداعية أكان مثقفاً حديثاً أم فقيهاً أم كاهناً، إنما يقدم نفسه بوصفه يهدي الناس وينير لهم دروبهم ويقودهم إلى مجتمع العدالة والمساواة والحرية فضلاً عن الحقيقة والسعادة. ولكن لا يكفي التلفظ بهذه المفردات حتى يكتسب الداعي مصداقيته. فالتجارب تشهد على أن صاحب الدعوة يعمل دوماً على حجب سلطته وهيمنته من وراء الشعارات والأهداف السامية. ولا يكفي طرح هذه المقولات حتى تتحقق على أرض الواقع. فالتجارب تدل أياً كانت على أن الشعارات غالباً ما تَؤول إلى نقيضها في الممارسة، خاصة إذا ما تم التعامل معها بوصفها مطلقات مقدسة أو مبادىء كلية متعالية. هذا ما آلت إليه فعلاً المشاريع الكبرى والبرامج الثورية الشاملة، أعني أعطت مردوداً عكسياً وقادت إلى الأسوأ من النتائج. ولهذا فإن الطروحات المثالية هي الطريقة «المثلى» لإنتاج الاستبداد وإخفائه.

السياسة حق عام

هذه هي الزحزحة المطلوب إحداثها في قراءة ثنائية الأصولي والعلماني. إنها تكشف عن العلمانية الخفية التي يمارسها أهل اللاهوت باسم الغائب وتحت راية المقدس، كما تفضح في المقابل المنازع اللاهوتية والممارسات التقديسية في المشاريع العلمانية وفي المجتمعات الديموقراطية.

وانطلاقاً من هذه الزحزحة للإشكالية، لا جدوى من التساؤل حول ما إذا كان الدين ينص على الدولة، وأقصد به الاسلام تحديداً، باعتبار أن المسيحية قد مرت في مصفاة العلمنة على ما يبدو منذ الثورة الفرنسية، ولا مشروع عندها بل لا إمكان لاستلام الدولة. كذلك لا معنى للاعتراض على اشتغال العاملين في المجال الديني بالسياسة. فالإنسان هو «حيوان سياسي» على ما قيل. والسياسة بما هي ولاية عامة أمر يخص كل فرد في المجتمع. كل واحد يجد نفسه مطالباً أو مكلفاً بتعاطي الشأن العام بصورة من الصور. ولكل واحد الحق في أن يكون له مشروعه لتسلم السلطة والعمل على تغيير الأوضاع إلى الأحسن. هذا حق للاهوتي كما هو حق للمثقف. إنه حق للفقيه والأسقف كما هو حق للطبيب والمهندس والمحامي والنقابي ورجل الأعمال، وكل عامل في أي قطاع من قطاعات المجتمع.

ليس هذا موضع الجدل عندي. ولا ينبغي أن يكون الأمر كذلك. وإنما الإشكال أن من يعمل في السياسة أو يطالب باستلام السلطة، ينبغي أن يعامل كسياسي أياً كانت مهمته وأياً كان علمه ومجال اختصاصه. وثمة فارق كبير بين الوضعيتين: وضعية السياسي ووضعية غير السياسي. فالواحد من الناس يستشير الطبيب ويلتزم بنصائحه في المداواة والعلاج، كما يأخذ باستشارة المحامي في قضاياه القانونية ويلتزم بتعليمات المهندس إذا أراد الشروع في بناء مسكنه. ولكن عندما ينتقل هؤلاء إلى المجال السياسي، فإنهم يفقدون صفتهم كأطباء ومحامين ومهندسين. ويعاملون عندئذ كساسة، أي لا يعاملون بوصفهم ذوي خبرة واختصاص بل كطلاب سلطة. وطالب السلطة ينبغي أن يعامل على غير ما يعامل به الخبير والاختصاصي. فالاختصاصي يُستشار أو يستفتى. أما السياسي فهو الذي يحتاج إلى الاستفتاء بالرجوع إلى الناس الذين هم مصدر الثقة والسلطة.

وهذا ينطبق على أهل الفقه واللاهوت. فالواحد يمكن أن يأخذ باجتهاد الفقيه وأحكامه في المعاملات أو العبادات. ولكن الفقيه عندما ينخرط في مشروع سياسي أو يصبح رئيساً، فإنه يفقد صفته العلمية وسلطته الاعتقادية التي تخوّل له ممارسة سلطة شبه مطلقة على مقلدية وأتباعه. عندها تنقلب الآية، فلا يعود هو الحجة على الناس ولا الشاهد على

أعمالهم، بل يصبح الناس حجة عليه وشهداء على أفعاله، يراقبونه ويقومون بنقد سياسته وتقويمه أو يعمدون إلى نزع الثقة عنه.

لا رسولية في السياسة

هذا هو الثمن الذي ينبغي أن يدفعه من يتحول عن عمله الخاص إلى تعاطي الشأن السياسي. إنه يفقد مشروعيته المستمدة من مجال اختصاصه. وهذا يسري على المثقف كما يسري على الفقيه والأسقف. أكثر من ذلك. فالمثقف عندما يغدو حاكماً يفقد دوره الرسالي وسلطته المعرفية، وينبغي أن يكون هذا شأن الفقيه. فهو بانخراطه في المجال السياسي يفقد دوره النبوي وسلطته الرمزية، ولا يعود يستمد مشروعيته من فقهه وعلمه، ولا من انتمائه إلى حقل القداسة. لا يعود ثقة أو حجة أو آية، بل يصبح حكمه حكم أي سياسي. وعندها يستمد مشروعيته من ثقة الناس به، أي تصبح مشروعيته مرهونة معلقة. والشواهد على ذلك يمكن أن نستمدها من التجربة الاسلامية ذاتها. لنأخذ قول ابي بكر: «وُلّيت عليكم ولست بأفضلكم، فمن رأى فيّ اعوجاجاً فليقومه بحد السيف». معنى هذا القول أن لا اصطفاء ولا قداسة ولا أولوية لأحد في أن يحتكر المشروعية لنفسه، إذ المشروعية مرهونة بتصرفات الحاكم وسياساته. مثال آخر وصية علي بن ابي طالب لمالك الأشتر لما ولّاه على مصر: «ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم». ومعنى هذا التحذير أن المرء عندما يحكم يصبح في مقام الظلم والتجبر، لأنه يصبح الأقوى، والأقوى هو القادر على القهر والظلم والغصب. ولهذا أوصى عليّ مالكاً بقوله: «إنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك ومن لك فيه هوى من رعيتك». والمغزى واضح: الحق هو دوماً إلى جانب المحكوم. وفي هذا نسف لنظرية الحكم الإلهي وقلب للعلاقة بين الحاكم والمحكوم لصالح هذا الأخير. صحيح أن لنص علي سقفه اللاهوتي. ولكن اسم اللّه يوظف في النص لا لكي يتأله الحاكم ويتجبر، بل لكي يشعر بتواضعه وضعته. فالحكم هو في النهاية حكم سلطاني. ولهذا لم تُسمّ الدول التي أقيمت في الاسلام باسمه، بل باسم بناتها والقائمين بها.

ثمة شواهد كثيرة كلها تدل على أن السياسة ليست مجال النبوة والفقه، ولا هي مجال العقيدة واللاهوت، ولا مجال الأدلوجات والفلسفات، ولا حتى مجال الخبراء وأهل الاختصاص، وإنما هي مجال ممارسة السلطة، أقصد السلطة العامة، لأن لكل قطاع سلطته ومشروعيته. ولكن السلطة السياسية هي فوق الكل وحاكمة على الكل. وقد يأتي اليها الواحد من موقعه الخاص أو من مجاله الخاص. قد يكون خبيراً أو مثقفاً أو أسقفاً أو فقيهاً أو نقابياً. ولكن بمجرد أن يحترف العمل السياسي أو يمسك بزمام الأمر، يفقد

دوره الطليعي ومهمته الرسالية، أياً كانت منطلقاته العقائدية وتوجهاته السياسية. عندها يغدو سلطاناً بيده الحياة والموت. ومن يكون كذلك لا ينبغي أن تُعطى له مشروعية مطلقة نهائية.

الانفتاح والانغلاق

وعليه فليعمل في السياسة من شاء أن يعمل، أكان لاهوتياً نبوياً أم مثقفاً علمانياً. ولكن طالب السلطة يفقد سلطته الرمزية، ولا يعود بوسعه التذرع بالدفاع عن الحق الأعلى أو المبدأ الأسمى أو القضية المقدسة. فلا مجال في السياسة للرسولية والعصمة والتأله. لأن السياسة تنتمي إلى هذا العالم بكل فضائله ورذائله. نعم إنها صناعة شريفة إذا ما أحسن أصحابها سوس البشر على قانون مقبول أو مجمع عليه، وإذا ما أحسنوا تدبير شؤون الناس وقودهم نحو الأصلح. ومع ذلك فإن السياسة سلاحها الدهاء والخداع والمناورة، وهي مجال لإنتاج القوة والهيمنة والتفاوت، أو أداة لانتهاك الحريات وغصب الحقوق وسوق البشر إلى معسكرات الاعتقال أو إلى خطف الابرياء أو إلى خوض حروب مقدسة يقع ضحاياها القائمون بها، كما دلت التجارب ماضياً وحاضراً، في المجتمعات الدينية والعلمانية على السواء.

من هنا أرى أن المسألة تتعدى ثنائية الدين والدنيا، أو الدولة الدينية والدولة العلمانية. في الحقيقة نحن إزاء رؤيتين: الأولى مغلقة، وهي تقوم على وحدانية الحقيقة وتوارث الحق واحتكار المشروعية وديكتاتورية السلطة وأمبريالية الشعارات المقدسة، أكانت دينية كالاسلام والشريعة والأصالة، أو علمانية كالعقل والحداثة والتقدم. أما الثانية فإنها رؤية مفتوحة تقوم على نسبية الحقيقة وتاريخية الحق ودنيوية السلطة وتعدد مصادر المشروعية. إذن يتعلق الأمر بمفهومين للحقيقة أو طريقتين في أداء الحق أو أسلوبين في نشر الدعوة والفكرة أو نمطين في ممارسة المشروعية والسلطة. ثمة مشروعية مؤسسية عقلانية عملانية معلقة تتيح للمحكومين أن يخذلوا الحاكم ولو خرج من الحرب منتصراً كما حصل للرئيس الأميركي السابق جورج بوش، أو تحمل سياسياً كالرئيس الفرنسي الراحل شارل ديغول على أن يتخلى عن السلطة قبل انتهاء ولايته، لأنه لم يحصل نتيجة الاستفتاء الذي ألزم نفسه به ولا يلزمه به الدستور، على أكثرية الثلثين من الأصوات. مقابل هذه المشروعية ثمة مشروعية أخرى تقوم على غصب السلطة بالعنف الرمزي أو المادي العاري من أي رمز، وتتيح للحاكم، ولو خرج من الحرب مهزوماً، أن يزداد مشروعية ويقوى سلطة، كما يجري في كثير من بلداننا ودولنا.

الفاشية تسكننا

وفي ضوء هذه الرؤية للحقيقة والحق والمشروعية والسلطة، يمكن الخلوص إلى النتائج الآتية:

- ليست المشكلة بين الدين والدولة أو بين الاسلام والدولة أو بين الاسلام والمسيحية. ولا هي بين هذه الطائفة وتلك أو بين هذا المذهب وذاك أو بين هذا الحزب وسواه. إنها مسألة بنية ثقافية راسخة تنتج العلاقات الاستبدادية أو الأنظمة الكلانية أو الممارسات العنصرية والفاشية. فالفاشية تعشش في خلايانا العقلية. وتلك هي المشكلة. كيف نفسر أن يقتل المسلم المسلم أو المسيحي المسيحي أو اللبناني اللبناني أو العربي العربي؟ كيف نفهم هذا العداء الذي يستحكم بين المثقفين دعاة الديموقراطية أو الليبرالية؟ إنها الفاشية حقاً، وهي سمة العصر. وأعني بالفاشية هوى السلطة والتسلط، والسعي إلى نفي الآخر ومحو خصوصيته، والقفز فوق كل القواعد والمعايير والحدود. ولهذا فالمهمة هي للنقد، نقد مصطلحاتنا وأدواتنا المعرفية وتفكيك أنظمتنا الثقافية والفكرية وفضح البداهات التي تقف وراء ممارساتنا الاجتماعية والسياسية.

المفاهيم لا تتنافى

- ليست العلمانية نقيض الأصولية. نحن إزاء مفهومين لا يطرد أحدهما الآخر بالكلية. بل يستدعيه ويتوقف عليه. ذلك أن الأصولية اللاهوتية هي تستّر على الممارسات الدنيوية ونفي للكينونة الدهرية والمشروطية التاريخية. إنها علمانية محتجبة. وفي المقابل إن الدنيوي لا يكف عن إنتاج أشكاله القدسية وأبعاده اللاهوتية. هناك ميل دائم لدى البشر إلى تقديس الأشياء والأشخاص والظواهر والنصوص.. ولا تخلو المجتمعات الغربية الحديثة من الممارسات التقديسية بالرغم من أنها تمارس حياتها باسم العقلانية والعلمانية والديموقراطية.

ولهذا فقد يمارس المرء علمانيته بطريقة لاهوتية أصولية، وذلك بقدر ما يتعامل مع الحقيقة بصورة دغمائية أحادية، وبقدر ما يتعامل مع المشروعية بطريقة قدسية لاهوتية، وبقدر ما يتعامل مع السلطة بطريقة فاشية. فطريقة هتلر أو ستالين في إدارة السلطة وإقرار المشروعية، تصدر عن موقف تيوقراطي غير علماني، بقدر ما تنطوي على مظاهر التأله والعصمة وعبادة الشخصية. وثمة أنظمة علمانية كثيرة تُدار بها السلطة بهذه الطريقة، خصوصاً في دول العالم الثالث، حيث الحاكم يتماهى مع مطلق من المطلقات ويحكم على طريقة لويس الرابع عشر قائلاً: أنا الدولة أو أنا الأمة أو أنا الوطن أو أنا الحرية. بل

هذا هو شأن المثقف الحديث العلماني على ما يمارس علمانيته عندنا. إنه إذ يتحدث أو يدافع عن الحرية أو الديموقراطية أو العروبة، إنما يتماهى مع هذه الشعارات ويتصرف كأنه المعيار الذي تقاس به الحرية والديموقراطية والعروبة.

والعكس صحيح: ثمة نبويون لاهوتيون يمارسون تدينهم بطريقة علمانية دنيوية. فقول النبي لأحدهم: أنتم أعلم بشؤون دنياكم هو ممارسة علمانية. وتحريم عمر للمتعة هو ممارسة مدنية. وقبول علي بحكم الشيخين مع معارضته لهما هو ممارسة ديموقراطية. ولكي لا أبتعد كثيراً في الزمان وفي المكان بوسعي إيراد الشواهد القريبة. ثمة لاهوتيون في لبنان فقهاء وأساقفة يتعاملون مع دعواتهم وأفكارهم وسلطاتهم على رعاياهم بطريقة مرنة مفتوحة ليبرالية سمحاء. بينما هناك مثقفون عقائديون حزبيون قد مارسوا ذواتهم وتعاملوا مع مهامهم أو سلطاتهم بطريقة تيوقراطية دوغمائية مغلقة. وهذا شأن النموذج العقائدي المغلق أو المتطرف في تعامله مع الحقيقة والمشروعية والسلطة. إنه يتعاطى الشأن السياسي بطريقة كلانية أو فاشية سواء انتسب إلى اليسار أو إلى اليمين، إلى عقيدة دينية أو إلى أدلوجة دنيوية.

لا أصولية مطلقة

ـ لا أصولية مطلقة. لأنه لا تطابق مع الأصل أكان حدثاً أم نصاً. فالحدث غائب ولا وجود له إلّا في الروايات والخطابات، أعني أنه مجرد تأويل للأصول والبدايات. وأما النص المقدس فإنه لا يُقرأ، أصلاً، ولا يستثمر إلّا تفسيراً أو تأويلاً أو تفكيكاً. بل الإمكان المتاح لقراءته هو الاختلاف عنه أو محاولة نسخة أو إعادة بنائه وإنتاجه بحسب الاستراتيجيات المعرفية أو السلطوية أو العصبوية. ولهذا فإني أميز، فيما يخص التجربة الاسلامية، بين القرآن والاسلام، معتبراً أن النص القرآني واحد. وأما الاسلام فهو مختلف باختلاف تأويلاته وترجماته، متعدد بتعدد فرقه ومذاهبه. إذن إسلام المسلمين متعدد وكثير. وهذا يصح أيضاً على الانجيل. فلا امكان للتطابق مع هذا الأصل. بل الإمكان المتاح هو تأويله وترجمته في الهنا والآن وعلى نحو يختلف ويتعدد. من هنا ثمة مسيحيات كثيرة.

ولهذا التمييز أهمية فائقة عندي. فمعناه أن المسلم هو أقل اسلامية مما يحسب. وأن المسيحي هو أقل مسيحية مما يظن. ويمكن تعميم هذا الحكم على صاحب كل مذهب أو معتقد أو موقف. فالأفلاطوني هو أقل افلاطونية مما يدعي، والماركسي أقل ماركسية مما يزعم. وكذلك شأن الوطني أو القومي أو الديموقراطي... كل واحد من هؤلاء هو

أقل حقيقية مما يزعم. وفي رأيي إن تكوين مثل هذه القناعة يتيح إمكان الحوار وبناء لغة مشتركة بين الجماعات والطوائف المختلفة أو المتنازعة. وأما الذي يزعم بأنه الأكثر إسلامية أو مسيحية أو وطنية، فمآل دعوته أو موقفه الاصطفاء والنخبوية والانغلاق والاستبداد وممارسة السلطة أو الدعوة على نحو عنصري فاشي. ولهذا فأنا لست مع الذي يقول لي بأنه الأكثر إسلامية أو عروبة أو ديموقراطية. إنني مع الذي يعترف بأنه الأقل حقيقية وإنسانية، والأقل إسلامية وعروبة، أو الأقل مسيحية وأرثوذكسية، أو الأقل لبنانية ووطنية، أو الأقل ديموقراطية وعدالة. باختصار، أنا مع الذي يقول لي: إننا نحتاج إلى الاشتغال على ذواتنا ومجتمعاتنا وعلى عالمنا وواقعنا، لكي نصنع عقلانيتنا وديموقراطيتنا أو وطنيتنا وانسانيتنا أو لبنانيتنا وعروبتنا...

لا علمانية نهائية

لا علمانية نهائية. لأن العقل والحرية والعدالة والمساواة والانفتاح والديموقراطية، كل هذه المقولات والقيم أو المعايير ليست هي الأصل المفقود الذي ينبغي استعادته. إنها ليست ما في الفطرة. ربما كان العكس هو الصحيح. أعني أن المعطى الأصلي هو اللاعقل والاستبداد والتفاوت والتعصب... والشاهد على ذلك كل هذه الممارسات اللامعقولة والمظاهر والخرافية التي يتكشف عنها سلوك الإنسان المعاصر. الشاهد كل هذا العنف وكل هذا الجنون القابع في دهاليز الوعي وكوابيس الذاكرة. إننا لسنا اليوم أكثر ديموقراطية من الأثينيين القدامى، ولا أعقل من أرسطو أو الفارابي، ولا أكثر ليبرالية من فولتير، ولا أكثر علمانية من كنط. بل نحتاج إلى أن نشتغل على ذواتنا أكثر منهم بكثير لكي نكون عقلانيين أو ديموقراطيين أو ليبراليين. فالمجتع خصوصاً المجتمع الحديث، لا يتوقف عن إنتاج قوى وآليات وبنى مضادة لتلك الشعارات. من هنا فالعلمانية هي مهمة دائمة تتطلب من الواحد أن يصنع نفسه كامرىء مستقل قادر على الاختيار، لا يعتقد بأن هناك من هو أوْلى منه بنفسه. وشرطها ظهور أشخاص يرفض الواحد منهم أن يكون مجرد رقم في عدد، أو فرد في قطيع يصفق مع كل من يدّعي دعوة دينية أو وطنية، أو ينعق مع كل ناعق بشعار للحرية والديموقراطية والليبرالية. باختصار العلمانية تتعارض مع النماذج العقائدية والبنى الثقافية المغلقة. مقتلها البرامج التي ترمي إلى قولبة البشر وقودهم كالقطعان التي هم كالأنعام بل أضل سبيلاً. وظاهرة القطيع البشري لا تختص بمجتمع دون آخر. هناك احتمال دائم لأن يتحول الجمهور إلى كتلة عمياء متراصة تقف وراء شعار خادع مضلل، سواء كان المجتمع ديموقراطياً غربياً أم طائفياً شرقياً. ولكن الفرق بين المجتمع العلماني وسواه، أن المجتمع العلماني لا يخلو من هيئات ومؤسسات وقوى وأفراد تقاوم

عقلية القطيع ومنطق الزعيم أو تواجه المنازع الاستبدادية التسلطية أو تفضح الممارسات العنصرية الفاشية. وهذا شأن المجتمع المفتوح: كل شيء فيه يخضع للنقد والجدل والاعتراض. ولهذا فهو يمنع احتكار المشروعية أو طغيان قوة واحدة على المجتمع برمته.

العلمانية بين نارين

لا أريد أن أتفاءل أكثر مما ينبغي، سيما أن العلمانية هي الآن مدار للتساؤل، وقد تكون موضعاً لإعادة النظر. لقد تشكل الفضاء العلماني بالتغلب على قوى الغيب والتحرر من سلطة المقدَّس. أما اليوم فإن ثمة قوى جديدة تمارس سلطانها على الانسان تتمثل في أنساق المعلومات وأنظمة البرمجة والحاسبات الآلية، كما تتمثل في نظام السوق وفي منطق الانتاج والاستهلاك الذي يكاد يلوث البيئة ويُهْلِك البشر. هناك حقاً نظام جديد للأشياء يتشكل ويشتغل على نحو يجعل الإنسان يشعر بالعجز إزاء مصنوعاته وآلاته وصوره... وإذا كانت القوى القديمة مارست هيمنتها باسم كائن عُلوي أو عالم غيبي، فإن القوى الحديثة تمارس طغيانها من فرط حضورها ومحايثها.

هكذا باتت العلمانية بين نارين: نار الاصوليات التي تزدهر فتتحرك وتضرب وتصادر تحت راية المقدس، ونار «العصر المرآوي» الذي يمارس عنفه الصامت والأبكم من خلال هذه الصور التي تحوّل الكائنات والأحداث إلى ظلال وأشباح، إلى مرايا تمحو الأشياء فيما هي تعرضها على شاشات التلفزة. بهذا تنعكس الآية: لقد رأى أفلاطون أن هذا العالم المشاهد إنْ هو إلّا شبح قياساً على العالم المثالي الغيبي، الذي هو في نظره العالم الحقيقي. أما اليوم فإن العالم الحقيقي نفسه، أعني عالم الوقائع والحوادث، يتحول إلى أشباح وصور تقوم مقام الأشياء والأشخاص وتكفي ذاتها بذاتها.

ولعل هذا يحمل على التفكير بتجاوز العلمانية إلى ما بعدها أو نحو سواها، تماماً كما نتحدث اليوم عن تجاوز الحداثة نحو حداثة أخرى تمثل ما بعد الحداثة. ولكن أيا يكن الأمر، فقدر الانسان أن يواجه مصيره وأن يصنع حقيقته بخلق شروط جديدة للتفكير والعمل، وذلك بتفكيك كل ما يمارس طغيانه واستلابه، أو زيفه وتعميته، من بُنى وقوى ومؤسسات وخطابات. وهذه مهمة النقد.

تفكيك المغلقات

ولهذا أختم بنقطة أخيرة تتعلق بالنقد كما أفهمه وأمارسه. إن المهمة بالنسبة إليّ ككاتب ومشتغل بالفكر، إذا كان لي أن أندب نفسي لمهمة ما، هي نقد المرجعيات والسلطات التي تدعي احتكار الحقيقة والمشروعية. المهمة هي تفكيك العقليات الحزبية

الضيقة والنماذج العقائدية المغلقة التي تزعم النطق باسم الحق والخير والمساواة والعدالة والحرية والديموقراطية... بكلمة المهمة هي نقد دعوى المماهاة مع المبادىء السامية والشعارات المقدسة، سواء انتمى المدعي إلى الموالاة أو إلى المعارضة، إلى الأصوليين أو إلى العلمانيين، إلى اليمين أو إلى اليسار، مع أنه لم يعد هناك مجال للحديث عن يمين ويسار بعد أن اختلطت الأمور والتبست المفاهيم والمواقف.

أعرف أن هناك من يرى في نقدي وكتاباتي عبثاً أو تخريباً أو أذى. ولكني أجد نفسي في موقف مماثل لموقف سقراط الذي اتهم بإنكار الآلهة وإفساد عقول الناشئة من قبل السلطات السوفسطائية في عصره. أما تهمة الإنكار فإنها تهمة خادعة، إذ اللّه هو في عليائه وأحديته لا يُعرف ولا يطاله أحد. وإنما النقد يطال الشاهد أي القوى والمؤسسات الرمزية العاملة في إدارة الشؤون القدسية. وأما تهمة الإفساد فكانت أكثر خداعاً وتمويهاً، والدليل أن البشرية قدرت لسقراط دوره المعرفي التنويري وثمّنت منهجه الحواري الجدلي، ورأت فيه معلماً للحقيقة وإماماً من أئمة الفكر. ولا يعني ذلك أننا نمارس النقد الآن على طريقة سقراط. لقد قام إنجاز هذا الأخير، بوجه من وجوهه، على تعريف المصطلحات وتحديد المسميّات، على ما حكى عنه أفلاطون. أما نحن فإننا سوفسطائيون بنقدنا، أي أننا نميل إلى الأخذ بنسبية الحقيقة ومشروطية الفهم وتاريخية المعرفة. ولهذا فإننا نقوم بتفكيك المصطلحات التي يتداولها الخطاب الفلسفي منذ سقراط وأفلاطون، وأعني بها تلك الكليات التي تتشكل منها ذاكرة الفيلسوف كالحقيقة والوجود والعدالة والمساواة والوحدة، فضلاً عن المصطلحات الحديثة كالذات والعلمانية والليبرالية والديموقراطية. ومسوغ النقد اكتشافنا دوماً بأننا أقل عقلانية مما نحسب أو أننا نمارس عقلانيتنا بصورة غير عقلانية. وهذه حال بقية المصطلحات. ولكي لا أطيل أقول بأن التفكيك لا يعني ما هو سلبي أو هدّام. وإنما هو تفكيك بنيات مُعيقة أو آليات مخادعة أو قوى كابحة أو سلطات مستبدة أو عقليات ضيقة أو أنظمة مسطحة بقصد الوصول إلى الأوسع والأكثر انفتاحاً وتركيباً والأشد استيعاباً وفاعلية.

إدارة المقولات أم صراع التأويلات؟
هاجس التجديد ووساوس التراث

* قراءة في العناوين

أعترف بأنني سأخرج على المحاور التي اقترحتها «قضايا فكرية»(*)، لأدخل من مدخل مختلف على الموضوع المطروح للتشريح والمعالجة. يكفيني هنا أن أنظر في عنوان الموضوع نفسه: الفكر العربي المعاصر على مشارف القرن الواحد والعشرين، أو أن أفكر في شعار من الشعارات التي ينضوي تحتها المفكرون العرب، كشعار تجديد الفكر العربي أو الإسلامي.

ولهذا لن أتحدث في مداخلتي هذه عن تجليات الفكر العربي المعاصر ورؤاه. لن ألجأ إلى رصد الاتجاهات والمواقف، ولن أقوم باستعراض التصورات والمفهومات. وإنما سأهتم بالإشكالات وأتوقف عند الشعارات، بل سأقرأ في العناوين على وجه التحديد، محاولاً إخضاع المنطوقات والمقولات إلى مطرقة النقد والتفكيك، بغية الكشف عما تُخفيه فيما هي تدّعيه. فالخطاب يخدعنا دوماً، لكي يصرفنا عما ينبغي التفكير فيه.

وهذا شأن مقولة الفكر العربي المعاصر. إنها تصرف الاهتمام إلى هوية الفكر وجنسيته، لكي تُلهينا عما ينبغي السؤال عنه: ما الفكر؟ وما مهمة المفكر؟ وبم نفكر؟ أو فيم نفكر؟ أو كيف ننتج فكراً يكون له أثره في مجرى الأفكار والأحداث؟ من هنا، فإن المرء إذ يقرأ النصوص ويتعاطى معها، بوسعه ممارسة تفكيره على نحو فاعل، بالدخول على العبارات لانتهاك صمتها واختراق كثافتها أو تعرية آلياتها في حجب ما تتكلم عليه بالذات، وسواء تعلق الأمر بالعناوين أو بالتفاصيل، بالمتن أو بالهوامش.

وأنا إذا أمارس التفكير، على هذا النحو، لا يكون دخولي على موضوع البحث دخول مؤرخ أو عارض للأفكار والرؤى التي أنتجها المفكرون العرب المعاصرون. وإنما أحاول

(*) كُتِبت هذه المقالة، خصيصاً، لمجلة «قضايا فكرية» التي تصدر في مصر، بإشراف الدكتور محمود أمين العالم.

التفكير فيما تستبعده المحاولات الفكرية، بإعادة صياغة الاشكالات العالقة، أو بالاهتمام في نمط التفكير وشكله، أو بالبحث في أدوات الفكر وأجهزته.

* الفكر وعروبته

إن القراءة في عنوان الموضوع الذي تطرحه «قضايا فكرية» كمادة للبحث والتفكير، تحملني على القول بأن المفكر العربي المعاصر، ما زال يتمثل علاقته بفكره، وبالفكر عموماً، في إطار خصوصيته الثقافية، القومية أو الدينية، سواء تعلق الأمر بمحاولات الإصلاح والتجديد، أو بمشاريع التغيير والتحديث. هذا ما تشير إليه عناوين المؤلفات والمشاريع الفكرية، خصوصاً في العقود الأخيرة المنصرمة، حيث نقرأ عناوين مثل: تجديد الفكر العربي، أو نقد العقل العربي، أو نقد العقل الإسلامي، أو تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أو إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي، أو سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، وسواها من المحاولات الفكرية التي تُعرَف بهويتها من خلال نَسَبِها العربي أو الإسلامي.

هكذا فالمفكر العربي المعاصر، يفكر دوماً تحت وطأة وعيه لهويته الجمعية، على خلاف ما كان يحدث، فكرياً، لدى العرب قديماً، أو ما يحدث اليوم في الغرب الحديث. ففي العصر الكلاسيكي العربي، عصر الإنتاج العلمي والإبداع الفكري، نجد أن عناوين الأعمال الفكرية البارزة والهامة، لا تشير، غالباً إلى هوية عرقية أودينية أو جغرافية، مثل المدينة الفاضلة، أو أسرار البلاغة، أو الإشارات والتنبيهات، أو تدبير المتوحد، أو علم العمران، أو الاتصال بين الحكمة والشريعة... وهذا شأن الأعمال الفكرية الحديثة والمعاصرة، فما نقرأه منها هو: خطاب في المنهج، أو نقد العقل المحض، أو تجليات الفكر، أو العقل في التاريخ، أو الوجود والزمان، أو الوجود والعدم، أو ما معنى التفكير؟ أو أثريات المعرفة، أو الأنا من الجلد إلى الفكر(١)... هكذا فالعناوين لا تندرج هنا في إطار الخصوصيات القومية أو الثقافية، وإنما تشير إلى انخراط المفكر في المشكلات الفكرية العامة المتصلة بالعقل أو الذات أو المعنى أو المعرفة أو الوجود أو السلطة، فضلاً عن الفكر نفسه.

لا شك أن هناك أعمالاً تُحيل إلى هويات ثقافية أو جغرافية، مثل «انحطاط الغرب» لشبنغلر. ولكن مثل هذا العنوان يفضح نفسه بنفسه، أعني بأنه يُحيل إلى الهوية الغربية في مورد الكلام على الضعف والتراجع. فالاحساس بالهوية يشتد ويطغى لدى الإنسان، أكان

---

(١) أشير بذلك إلى كتاب للمحلّل النفسي ديدييه أنزيو (Didier Anzieu)، صدر مؤخراً وعنوانه: Le Penser, du Moi - peau au Moi - pensat وقد ترجمت هذا العنوان ترجمة أولية على النحو الذي فعلت أعلاه: الأنا من الجلد إلى الفكر.

فرداً أم جماعة، عندما يشعر بالضعف أو عندما يُوضع موضع التحدي الذي يتهدّده ذاتاً وكياناً، أو وجوداً ومصيراً. ولعل هذا ما يفسر إضافة النعت العربي أو الإسلامي إلى الأعمال الفكرية لدى العرب المعاصرين. إنه دليل ضعف ومحافظة في آن. ذلك أن الضعيف هو الذي يحافظ في الأصل، وأما القوي فإنه يفكر في التوسع والانتشار، أو ينشغل بالابتكار والانتاج.

لا أريد تبسيط الأمور. فالعلاقة بالهوية قد تكون عائقاً يعيق التفكير ويصادر على المطلوب. والذي يبدو لي أن المفكر العربي يفكر، غالباً، بهويته أو في هويته، عنيتُ أنه يصدر في تفكيره عن النماذج والصور والأطياف التي تتشكل منها هويته، فيما المطلوب أن يفكر على هذه الهوية ليُعيد تشكيلها على نحو يجعلها أكثر قدرة على الخلق والانتاج، وعلى المساهمة في عملية التبادل الحضاري والتفاعل الثقافي. وهذا يتطلب من العربي أن يضع علاقته بهويته موضع السؤال، وأن يدخل في صراع مع ذاته، لكي يتحرر من الصور الوهمية التي يتمرأى فيها، ولكي لا يبقى فريسة هواماته الذاتية. بذلك يخرج من القوقعة وينفتح على ما يحدث، لكي يتعامل مع نفسه بطريقة مغايرة وينسج صلات جديدة مع الغير والعالم. عندها قد تكون علاقته بهويته وقوميته مبعث يقظة من السبات، تتيح له إنتاج أعمال فكرية يتجدد معها فكره والفكر عامة.

* هاجس التجديد

لا شك أن «التجديد» الفكري ليس بالأمر الجديد. فقد شكل هذا المطلب هاجس المصلحين والمفكرين ابتداءً من عصر النهضة حتى الآن. إنه شعار استولى على أذهان المثقفين منذ الأفغاني حتى حسن حنفي، ومنذ فرح أنطون حتى محمد أركون، مروراً بمحطات بارزة مثّلها أعلام كطه حسين وزكي نجيب محمود، فضلاً عن عشرات الباحثين والدارسين الذين جعلوا التجديد عنواناً لمؤلفاتهم ودراساتهم. وهكذا فالكل يطلب التجديد: تجديد التراث أو الاجتهاد أو المناهج أو الحقول والميادين.

بيد أن التجديد تحوّل من مطلب وشعار ليغدو إشكالية من إشكاليات الفكر العربي. ووجه الإشكال أن محاولات التجديد، على كثرتها واختلافها، لم تثمر دوماً الجديد والمبتكر. بل إن التجديد أتى، غالباً، من حيث لم يحتسِب دعاته والساعون إلى تحقيقه. أقصد أن المحاولات التجديدية يقوم بها من لا ينشغلون بمسألة التجديد في حد ذاتها، بل الذين ينشغلون بطرح أسئلة الحقيقة والوجود، ويسعون إلى الإنخراط في صناعة الواقع. وهؤلاء يهمّهم، بالدرجة الأولى، أن يقرأوا الحدث وأن يفهموا مجريات الأمور، لكي

يعرفوا كيف يسير العالم، وعلى أي وجه أو على أي صعيد يمكن تغييره وإعادة تشيكله؟

من هنا فأنا لا أقول، مع من يقول من المثقفين العرب، بأن المفكر العربي واقع في عنق الزجاجة، أي في المأزق الذي يجعله عاجزاً عن ابتكار الحلول والمعالجات للأسئلة التي يطرحها أو للمشكلات التي يثيرها. إذ لا مراء، عندي، أن الفكر على الساحة العربية لم يعد كما كان عليه أيام الأفغاني ومحمد عبده. بل هو لم يبق على ما هو عليه عندما كتب زكي نجيب محمود كتابه: تجديد الفكر العربي. إذ لا شك أننا نشهد اليوم محاولات فكرية، نقدية، لا تخلو من الجدة والأصالة. ثمة تغييرات حصلت، على هذا الصعيد، سواء في اللغة والمصطلح، أو في الرؤى والمناهج، أو في الموضوعات والمسائل.

* زكي نجيب محمود وتجديده

وما دام الكلام يدور على التجديد، أرى أن أتوقف، بعض الشيء، عند محاولة زكي نجيب محمود السالفة الذكر، خاصة أن صاحب المحاولة يثير السؤال، إياه، الذي طرحه المفكرون العرب منذ عصر النهضة، حول العلاقة بين التراث والمعاصرة. فهو يسأل فعلاً: كيف ندمج التراث العربي في حياتنا المعاصرة؟ أي كيف نكون عرباً ومعاصرين في آن؟ أو كيف نستخدم تفكيرنا بما يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً؟

هذا هو السؤال الذي يطرحه زكي نجيب محمود. أما الجواب فيقوم على نوع من الانتقاء هدفه التفريق بين ما يصلح في التراث وما لا يصلح، لكي نعرف ما ينبغي أخذه وما ينبغي إهماله. ولهذا فالمسألة تُحلّ عنده بأن «نبحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف من العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر...»[٢].

هذه هي الإجابة «السديدة» على السؤال الذي يطرحه زكي نجيب محمود. ولا يحتاج المرء إلى عين نقدية، لكي يرى مدى الإخفاق الذي ينطوي عليه الجواب. والأحرى القول إن الجواب هو من نمط السؤال المطروح، قصدتُ أن السؤال الذي يثيره زكي نجيب محمود غير منتج، لأنه يصادر به على المطلوب. والحال فإن المفكر المصري يلغي أصلاً دوره كمفكر، إذ هو يقصر مهمته على الجمع بين ما فكر فيه العرب الماضون وبين ما يفكر فيه الغربيون المعاصرون.

---

(٢) تجديد الفكر العربي، الفصل الأول، (سؤال مطروح).

وإنني أتفق، في هذا الصدد، مع الدكتور محمود أمين العالم وأخالفه في آن. أتفق معه في أن موقف زكي نجيب محمود هو موقف انتقائي[٣]، وأعني بذلك أنه يقوم على الجمع غير المنتج الذي هو أقرب إلى تحصيل الحاصل. ولهذا، فإنني اخالف الدكتور العالم في قوله بأن زكي نجيب محمود يتجاوز الانتقاء إلى «التركيب». ذلك أن التركيب الفاعل يأتي بعد التفكيك، ولأن الجمع المنتج ينتج عن تحويل. ومعنى التحويل فعلٌ للذات على الذات، أو للفكر على الفكر، يجري بواسطته إعادة تكوين الذات والموضوع على حد سواء. من هنا فالتفكير هو في النهاية عملية خلق وإنتاج. إنه صرف ألفاظ وتأويل خطابات، أو تحويل مواد وتشكيل موضوعات، أو تفكيك أبنية وتغيير علاقات.

على هذا النحو يمكن للمفكر أن يتعامل مع التراث، أي كموضوع للدرس، أو كحقل للبحث والتنقيب، أو كرأسمال يصلح للصرف والتحويل، أو كهوية ينبغي تفكيكها لإعادة ترتيب العلاقة بها على نحو أجدى وأفعل. هذا شأننا أيضاً وخاصة مع العمل الفكري التراثي. فنحن إذ نستعيد نصاً قديماً، فلكي نقرأه قراءة جديدة مثمرة، أي لكي نعيد فهمه على نحو يوسّع مفهومنا له وللفهم، أو يجدد معرفتنا به وبالمعرفة. فالتراث لا يطلب لذاته بل لإمكانه.

غير أن زكي نجيب محمود يتعامل مع التراث بطريقة غير منتجة، من خلال تصورات ساذجة كالجمع والمزج والنقل، بمعنى أنه لا يشتغل على هذه المقولات على نحو يؤدي إلى إعادة إنتاجها واستخدامها بطريقة جديدة مثمرة.

ونحن نظلم ابن رشد، مثلاً، عندما نقارن[٤] بين «فصل المقال» و «تجديد الفكر العربي». ذلك أن صاحب «الفصل»، إذ لجأ إلى الجمع بين الحكمة والشريعة، فإنه فعل ذلك بالاشتغال على مفهوم «التأويل»، بالنقد والتحليل، بما أتاح له استخدام هذا المفهوم بطريقة جديدة مبتكرة وغير مسبوقة.

كذلك نظلم ديكارت، عندما نقارن بين «خطاب المنهج» و «تجديد الفكر العربي». ذلك أن صاحب «الخطاب» قد جدد الفلسفة، على أقل تقدير، بابتكار منهج جديد أيقظ العقل من سباته، وضاعف فاعليته ومردوديته. والأهم من ذلك، أن ديكارت لم يفكر في تجديد الفكر الفرنسي ولا الفكر الأوروبي، وإنما فكر فيما يهم كل ذات مفكرة. وهذا شأن المفكر المجدد: إنه ينتج أفكاراً ويولد مفاهيم تفرض نفسها على كل من يُعنى

---

(٣) راجع مقالة محمود أمين العالم عن زكي نجيب محمود في مجلة «إبداع»، العدد العاشر، أكتوبر، ١٩٩٣.

(٤) إشارة إلى المقارنة التي يجريها محمود أمين العالم بين مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود وعند ابن رشد، المصدر نفسه.

بشؤون الفكر، أكان غربياً أم عربياً أم غير ذلك. هذا ما فعله، مثلاً، كلود ليفي ـ ستراوس: لقد جدّد الفكر الإناسي باشتغاله على قبائل وأقوام بدائية كاشفاً لنا، جميعاً، عن علاقات خفية مطمورة لم نكن نعرفها من أمر اجتماعنا وروابطنا. وهو لم يجدّد الفكر الاناسي وحسب. ربما جدد الفكر بصورة عامة. وهذا أيضاً شأن ميشال فوكو: لقد ابتكر مفهوما جديداً للسلطة يستأثر باهتمامنا جميعاً، وذلك بتحليله لتقنيات السيطرة في المجتمع الغربي الحديث. ولو قلنا لفوكو: إنك جدّدت الفكر الفرنسي، لسخر منا أيما سخرية، بل نحن لو قلنا للفارابي بأنك أسست الفلسفة الإسلامية، أو قلنا لابن خلدون بأنك أنشأت علم الاجتماع العربي، لهزىء كلاهما من ضيق تفكيرنا وسخافة عقولنا.

هذه الرؤية لمسألة التجديد، هي التي تجعلنا نفسر مأزق المحاولة عند زكي نجيب محمود. عنيتُ بأنه لم يستطع تجديداً، بقدر ما فكرّ في إطار قوميته أو معتقده، وبقدر ما سيطرت عليه وساوس التراث وهواجس المحافظة، أي بقدر ما تقدم عنده سؤال العروبة على أسئلة الواقع والحقيقة، وأعني بأسئلة الحقيقة: كيف يستخدم أحدنا عقله بصورة فعالة؟ أو كيف يمارسه تفكيره بحرية وجدّية، أو كيف يمارس وجوده بقوة وحيوية على مسرح هذا العالم؟

لا أريد بذلك أن أظلم زكي نجيب محمود بالتقليل من أهمية ما كتبه وفكر فيه، وهو الذي أغنى المكتبة العربية بعشرات الكتب والمؤلفات. فهو على الأقل حرّك الفكر بأطروحاته التي أثارت الأسئلة وفتحت السجال بين أهل الفلسفة في العالم العربي. غير أني لست هنا بصدد استعراض ما أنتجه أو أنجزه. وإنما أحصر كلامي في قراءة مفهومه للتجديد كما عرضه في محاولته لأقول: لعلّه جدّد وابتكر حيث لم يرد ذلك. ولكنه لم يجدّد حيث أراد التجديد. يشهد على ذلك أنه عندما تكلم على الفلسفة عموماً، قدّم لها تعريفاً لافتاً للنظر، لا يخلو من الجدة بقوله: «الفلسفة هي حفر تحت الأفكار والتصرفات، أو حفر تحت أرض الواقع الفكري». ولكنه عندما فكر في تقديم مقترحات تصلح لكي تكون أساساً لفلسفة عربية معاصرة، استعاد الثنائيات القديمة إياها، بوصفها خصيصة الرؤية العربية للعالم، أقصد ثنائية الخالق والمخلوق، أو ثنائية الروح والمادة، أو ثنائية اللامتناهي والمتناهي. لقد استعادها كما هي من غير تأويل أو تحويل، وبلا خرق أو انتهاك. هكذا فهو فكر باستخدام الأدوات الفكرية القديمة، في حين أن هذه الأدوات هي ما ينبغي الاشتغال عليه والتفكير فيه.

وليس افتئاتاً على زكي نجيب محمود أن يقول الدكتور حسن حنفي في محاولته تقييم «تجديد الفكر العربي»، أن هذا الكتاب هو أقرب إلى «المقال الأدبي، ويقصد بذلك أن

المعالجة فيه تغلب عليها التشبيهات والاستعارات وسواها من الانطباعات الأدبية والصور الفنية. وتأويل هذا الكلام عندي، أن محاولة التجديد عند زكي نجيب محمود، لا يمكن عدّها لا بين الأعمال الفلسفية التجديدية، ولا بين الأعمال الأدبية المبتكرة[٥].

من هنا ينبغي إعادة التفكير في المسألة وإعادة صياغة الاشكالية: فليست المشكلة أن نضيف المعاصرة إلى العروبة، أو أن ننقل العروبة إلى المعاصرة، بصورة لفظية سحرية. وإنما المشكلة أن نجترح إمكانات جديدة للتفكير تتيح إعادة فهم العالم وتغييره. المشكلة أن ينتج أحدنا فكراً حياً خلّاقاً يستحدث بواسطته آفاقاً جديدة للمعرفة، بحيث يفرض نفسه على العرب والغربيين على السواء. بكلام أوضح: نحن عرب ومعاصرون في آن، عرفنا أم لم نعرف، شئنا أم أبينا. فإما أن نبقى منفعلين مستهلكين، شاهدين على عجزنا وقصورنا، وإما أن نثبت جدارتنا الفكرية واستحقاقنا لوجودنا بالخلق والانتاج والمساهمة في ورشة العمل الحضاري. ولا مراء أن هناك أعمالاً فكرية جديرة بالاعتبار، يكتبها عرب معاصرون، عنيتُ بهم أولئك الذين يشتغلون على الأفكار والنصوص، وينخرطون في نقد أدوات التفكير وأجهزته أو أبنيته، لكي ينتجوا فكراً جديداً مبتكراً يضاف إلى رصيد الفكر العالمي. إنهم الذين لا يُعنَوْن بإنتاج فلسفة عربية تخص العرب، بل يعنون بإنتاج فلسفة تخص كل محب للفلسفة، أو كل من يهوى التفلسف.

* إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة؟

ومع ذلك لا أقول بأننا نشهد إنجازات كبيرة، على الصعيد الفكري، تضاهي ما أُنجز وينجز في الغرب الحديث أو المعاصر. وإنما الذي يهمني إيضاحه أن محاولات التجديد قد تعرقلت أو أُحبطت، بقدر ما جرى التعامل مع مقولة «التجديد» من خلال مضامين إيديولوجية قومية أو دينة، عروبية أو إسلامية، أو من خلال مضامين اجتماعية طبقية كما هو شأن الماركسيين مع أطروحاتهم ومقولاتهم. والحق أن مثل هذه المضامين التي حُمِلت على الفكر، قد شكلت عائقاً حال بينه وبين التجديد أو التحديث، بقدر ما أدت إلى طغيان الهاجس الايديولوجي على الشاغل المعرفي، كما قلت في نقدي لكتاب صادق جلال العظم: دفاعاً عن المادية والتاريخ، في مقالتي المعنونة: إرادة المعرفة أم إرادة الماركسية؟[٦].

وآية ذلك أن النموذج العقائدي، والايديولوجي عامة، لا يريد معرفة الأشياء والكائنات

---

(٥) راجع آراء حسن حنفي في مقالته، إشكال التواصل والانقطاع، مجلة «القاهرة»، العدد ١٣٢، نوفمبر ١٩٩٣.

(٦) راجع كتابي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص١٣١.

بقدر ما يريد الدفاع عن عقيدته أو الترويج لأدلوجته. فالماركسي يريد نشر ماركسيته لا إنتاج المعرفة، والإسلامي هاجسه إثبات أحقية الإسلام لا معرفة الحقيقة، والعروبي شاغله الدفاع عن عروبته لا تقديم إمكانات جديدة للتفكير. وهذا شأن الليبرالي عندما يحول ليبراليته إلى عقيدة: إنه يعمل على تمويه الحقائق ويفلسف الأمور على نحو زائف، كما يفعل فوكوياما الذي يحدّثنا عن «نهاية التاريخ» بتعابير وأدوات تنتمي إلى التاريخ الذي يعلن نهايته. وبالاجمال هذا شأن كل صاحب معتقد أو أدلوجة: إنه يقفز فوق الحقائق لكي تصحّ مقولاته وتصدق تعاليمه، أو لكي يحافظ على أصوله في مواجهة ما يستجدّ ويحدث من التحولات والمتغيرات. في حين أن ما ينبغي معرفته هو الكائن الحادث. ولا إمكان لمعرفه إلّا بالانفتاح على الوقائع وقراءة التجارب بوصفها علاقة بالوجود والحقيقة.

من هنا كان وقوفي عند العناوين نفسها، لأقرأ فيما تعنيه عبارة مثل «الفكر العربي» أو «الفكر الإسلامي». فالإشكال كل الإشكال هو هنا: أي في طرح المفكر لعلاقته بفكره من خلال قوميته أو عقيدته.

صحيح أننا نتكلم أحياناً على فكر يوناني أو غربي أو فرنسي... ولكن هذه النعوت تعرّف بجنسية المفكر لا بجنسية الفكر. إذ الفكر لا جنسية له. والمفكر الجدير، الذي يستحق لقبه، هو الذي يسهم بخلق مناخ للتفكير أو بابتكار أدوات للفهم أو بتدشين حقل للمعرفة، أيا كانت الثقافة التي ينتمي إليها، وأياً كانت اللغة التي يكتب بها، أو التجربة التي ينخرط فيها.

هذا ما فعله أعلام الفكر العربي في عصور ازدهار الفكر والمعرفة. وأعود إلى العلّامة ابن خلدون. صحيح أن هذا المفكر كان مسلماً أشعرياً. ولكنه في مباحثه العمرانية يندرج في سياق الفكر السوسيولوجي، بدءاً من أرسطو حتى المعاصرين، بمعنى أنه أنجز ما أنجز بقدر ما انخرط في إشكالية فكرية عامة كإشكالية الدولة والسلطة. وهذا يصح على علماء الكلام أنفسهم. صحيح أن مهمتهم كانت الدفاع عن العقيدة وحراسة الهوية، إلا أنهم أنجزوا ما أنجزوه، بقدر ما تناسوا عقائديتهم القائمة أصلاً على الحجب والنسيان، لكي يمارسوا خصوصياتهم على نحو مبدع خلّاق، كما يفعل مثلاً أبو حامد الغزالي في «مشكاة الأنوار» أو في «المقصد الأسنى في أسماء اللّه الحسنى». فالمبدع يبدع بالخروج على المعنى، بممارسة الاختلاف والمغايرة، بفضح النسيان الذي تمارسه المقولات على الموجودات.

هذا ما تمارسه على سبيل المثال عبارة «الفكر العربي»، أعني أنها تحبس الامكانات بدلاً من أن تعمل على إيقاظها. ذلك أن ما تعنيه هذه العبارة، أي ما تسكت عنه، هو أن

هناك فكراً يخص العرب وحدهم دون سواهم. في حين أن الأفكار الحية، الخلّاقة، الخصبة أو الجميلة، إنما تستأثر باهتمام كل من يفكر من بني الانسان. وهكذا فنحن نفكر بالفكر العربي وله، أي أننا نستسلم لأفكارنا، وربما نقع ضحيتها، فيما الغربي، مثلاً وخاصة، يشتغل بنقد أفكاره وتفكيك مقولاته، لكي ينتج فكراً جديداً فعالاً. ومحصلة ذلك أن الغربي يفرض نفسه علينا بأصالة فكره وقوة مفاهيمه، فيما نحن نمارس عجزنا، إزاءه، بهشاشة أفكارنا وركالة خطاباتنا. وعلى كل حال فإن الغربيين يريدون لنا أن نفكر في الإطار الضيق، ولعلهم هم الذين أطلقوا مثل هذه التسميات التي نعنون بها مشاريعنا: فكر عربي، أو فكر إسلامي، أو فلسفة عربية أو إسلامية...

من هنا فأنا إذ أتناول المشكلة، أحاول نقد هذه العبارات التي طرحها وما زال يطرحها المثقفون العرب في مواجهة الفكر الغربي الحديث. والنقد يحملني على تفكيك هواجسي العرقية والدينية، ويقودني إلى التحرر من وساوسي التراثية، لكي أتعامل مع نفسي بوصفي أنتمي إلى سلالة أهل الفكر وأندرج في سلكهم، ولكي أنخرط بفكري في كل ما من شأنه أن يتيح لي أن أعرف ما لم أكن أعرفه من أمر ذاتي ومجتمعي والعالم أجمع. وهذا يقتضي مني العمل الدائب والتفكير المتواصل، لفك الارتباط بين الشأن القومي والشأن الفكري، أو بين الهاجس الايديولوجي والشاغل المعرفي، حتى لا تطغى عندي إرادة العقيدة على إرادة المعرفة، ولا تقمع إرادة المحافظة أسئلة الحقيقة. وبممارستي للتفكير على هذا النحو، لا أنفي الحدث الغربي الذي يخترقني، شئت أم أبيت. بل أرى إليه كحدث حقيقي، أي كحدث انطولوجي. بذلك أحسن قراءته والتعاطي معه، فأسهم في صنع حقيقتي، بقدر ما أغير علاقتي بذاتي وفكري، بالحقيقة والواقع.

معنى ذلك أنه لا يمكن للمفكر العربي أن يجدد الفكر، أي أن يفكر بطريقة فاعلة مجدية تخرجه من عنق الزجاجة، إلّا إذا تحرر من هواجسه الدينية وأفاق من سباته العروبي، لكي يتعامل مع نفسه كمفكر شاغله خلق الأفكار والمفاهيم التي تتحول معها المعرفة الجامدة أو الميتة إلى معرفة حية مثمرة، أي إلى فعل معرفي منتج أو إلى معرفة بكيفية الفعل والتأثير.

هذه هي مهمة المفكر أكان عربياً أم غير عربي: أن يفكر ضد ما يعيقه عن الفهم والمعرفة، بكسر القوالب المعرفية الجامدة، أو تفكيك الأجهزة المفهومية العاجزة، أو تجاوز الثنائيات الفكرية الخادعة، أو التخلي عن العادات الذهنية البالية. وعندما ما ينجح في مهمته، بإنجاز عمل له أهميته وأثره، يكون قد جدّد الفكر. فإذا كان المفكر عربي الانتماء واللغة، يتجدد الفكر في هذه الحالة بالعربية وعلى يد عربي. بذلك يجدد المفكر

لغته وفكره بقدر ما يخدم مجتمعه وقومه. ولهذا فإن الذين كان هاجسهم، في الأصل، تجديد الفكر العربي، لم يجددوا، بل هم لم يحسنوا سوى التقليد، تقليد الماضين من العرب والمسلمين، أو تقليد المحدثين والمعاصرين. لأن من يبتكر ويجدد، هو من يشتغل على هويته وانتماءاته، على تراثه وأصوله، تصفية واختزالاً، أو تفكيكاً وتحويلاً، من أجل إزالة الركام الايديولوجي الذي يطمس الرؤية ويختم على العقل.

* التصنيفات الخادعة

انطلاقاً من هذا الفهم للمسألة، صرتُ أسعى إلى التحرّر من تلك التصنيفات الشائعة الصادرة عن عقلية استشراقية أو كلامية[7] لا هوتية، كقسمة فروع العلم والمعرفة إلى إغريقي أو عربي أو إسلامي أو أوروبي أو غربي... أو كثنائية الاستشراق والاستغراب المُضاد له. إن مثل هذه التقسيمات التي تقيم هوّة أُنطولوجية بين الأنا والآخر، تريد لي أن أُعامل أو أن أتعامل مع نفسي، فكرياً، بوصفي الآخر دوماً؛ أي تريد لي أن أتعامل مع الفكر المنتج في الغرب بوصفه يخص الغربيين ولا يخص غيرهم؛ كما تريد، في المقابل، أن أتعامل مع الفكر الذي أنتجه العرب والمسلمون في ميادين العلم المختلفة، بوصفه يخصهم وحدهم دون سواهم، على ما يرى ويصنّف العلوم والمعارف معظم المستشرقين والإسلاميين على السواء. وهذا ما يفعله ويُنظِّر له، بنوع خاص، الدكتور حسن حنفي في كتابه: مقدمة في علم الاستغراب[8]. فهو يقسم العلوم إلى قسمين: علوم الأنا وعلوم الغير. ومعنى هذه القسمة أن الدكتور حنفي يريد لنا أن نتعامل كمستغربين مع المنجزات الفكرية للغربيين، كما يريد لنا أن نتعامل كمتكلمين أو لاهوتيين مع المنجزات الفكرية للعرب والمسلمين، وهو نفس الموقف الذي نجده عند المستشرقين، ولكن بصورة معكوسة. ولا غرابة. فعلم الاستغراب هو الرد على علم الاستشراق كما أراد له حسن حنفي أن يكون. والعلم الذي يكون مجرد رد فعل هدفه تحجيم الغير لا معرفة العالم، لا يتحول إلى علم حقيقي، أي لا يقدم لنا إمكانات جديدة للتفكير، ولا يزودّنا بأجهزة جديدة للفهم والتفسير. بل هو مسعى يبقى على هامش العلم. والأرجح أن يكون هذا مصير علم الاستغراب. وليس مصير الاستشراق أفضل بكثير. فهو الأضعف بين فروع المعرفة التي تشكلت في الغرب الحديث.

هذا الموقف، عنيتُ به موقف أهل الاستشراق والاستغراب، هوما أحاول الخروج عليه

---

(٧) نسبة إلى علم الكلام.

(٨) مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢، أنظر الفصل الأول والفصل الأخير.

والتحرر منه. فأنا لا أريد في موقفي من التراث الإسلامي، أن أقف موقف المتكلم القديم، ولا موقف الداعية الحديث أو العقائدي المعاصر، بمعنى لا أعتبره تراثي الذي يخصني وحدي ولا يخص غيري، والذي يتعيّن عليّ أن أشتغل بحراسته والدفاع عنه. فتلك ليست مهمتي بقدر ما هي مهمة أهل العقائد والمذاهب من كهنة وفقهاء ولاهوتيين ومناضلين...

في المقابل، لا أريد أن أكون مستغرباً في موقفي من الفكر الغربي، أي لا أعتبره تراثاً يخص الغربيين وحدهم ولا يخص سواهم. بل أعمل للانفتاح على جميع التراثات والثقافات التي تتصل وتتفاعل، بعضها مع بعض، بالرغم مما بينها من اختلافات وتحديات أو صراعات. والأمثلة على ذلك بليغة، فيما يختص بالعلاقة بين الحضارتين العربية والأوروبية، قديماً وحديثاً. فالفكر اليوناني قد اخترق الثقافة الإسلامية في عصرها الكلاسيكي وأصبح جزءاً من مكونات هذه الثقافة، حتى لدى المحافظين والسلفيين. وفي المقابل، إن الفكر العربي الإسلامي قد اخترق، بدوره، الثقافة الأوروبية الحديثة، وأسهم في صنع الحداثة العقلية، بدءاً من عصر النهضة، عبر أعمال ابن رشد بشكل خاص.

من هنا فإن إقامة حواجز فاصلة بين الثقافات والحضارات، هو عمل ينطوي على قدر من الخداع، خداع الذات، قبل خداع الغير، لأنه حتى الذين يتكلمون، عندنا، عن علوم الأنا بصفتها تقابل علوم الغير، إنما هم في أفكارهم ثمرة من ثمار الفكر الغربي ذاته. لا أعني بذلك أنهم نسخة عن الفكر الغربي، بل أعني أنهم لا يستطيعون تجديداً، على الصعيد الفكري، من دون قراءة الفكر الغربي واستخدام عدته وآلاته. وما دمت أقصد بكلامي الدكتور حسن حنفي، الذي لا شك بأنه مفكر مجدّد مبتكر، بوسعي القول إن خطابه هو خطاب فيلسوف أكثر مما هو خطاب فقيه أو متكلم. نعم إن هذا المفكر العربي البارز، يصرّح دوماً بأنه يتكلم بروح الفقيه القديم، ولكن منطق الخطاب يجعله أقرب إلى فلاسفة الغرب، إذ هو يخرج على الفلسفة الحديثة منها ويكتب بلغتها. ولهذا لا أعتقد أن الإسلاميين المعاصرين له يتماهون مع خطابه أو يتمرأون في فكره.

* هوى المعرفة

وأياً يكن، فإنني من جهتي لا أعتبر أن مفكرين أمثال أرسطو أو ديكارت أو كنط أو هيغل أو نيتشه أو فوكو، يخصون الغربي أكثر مما يخصونني. فهم مُلك لكل من يفكر. وإذا كان ديكارت، مثلاً، قد جدّد الفلسفة في أوروبا، أقول مرة أخرى بأنه لم يفعل ذلك من أجل الفرنسيين ولا من أجل الأوروبيين، أي لم تكن غايته تجديد الفكر الفرنسي ولا الفكر الغربي، بل هو افتتح حقلاً جديداً للتفكير، هو حقل «الذاتية» أو «الأنا». إنه تعامل

مع نفسه كمفكر وحسب، ولهذا فإن عمله يخص كل ذات مفكرة. ومقولته الشهيرة، أنا أفكر إذن أنا موجود، تشغلنا جميعاً، شرقيين وغربيين، عرباً وأوروبيين...

وعلى كل حال، لو أخذنا فيلسوفاً كأرسطو، نجد أن فكره، بعد ترجمة أعماله إلى العربية، قد انتشر وتفاعل وتجدد في دار الإسلام أكثر مما كان في بلاد اليونان. وهذا شأن سلفه ابن رشد، أكثر المسلمين إعجاباً به وتماثلاً معه، فإن فكره قد انتشر وفعل فعله في أوروبا أكثر مما فعل في ديار المسلمين. نعم لقد وُجِد بين الأوروبيين من حارب ابن رشد متعاملاً معه بصفته يمثل الآخر، عقيدة وفكراً. ولكن وُجد، في المقابل، من انفتح على فكره وقرأ نصوصه من غير مواقف مسبقة أو محاكمات مضمرة، وأعني بهم الذين أفادوا من ابن رشد واستثمروا أفكاره، لتحديث الفكر والثقافة في مطلع عصر النهضة.

هذا الموقف من الأعمال الفكرية، عنيتُ به التعامل معها بوصفها تنتمي إلى فضاء الفكر لا إلى هويات مؤلفيها، يجعلني أتعامل مع النصوص على قدم المساواة وبصرف النظر عن انتماءات أهلها اللغوية أو العرقية أو الجغرافية أو الدينية. بمعنى أنني لا أتعامل معها من خلال انتماءاتي الموروثة ولا من خلال هوياتي المستحدثة، بل أتعامل معها من موقعي كباحث شاغله الأول أن يستقصي ويستكشف أو أن يفهم ويعرف. فالأعمال الفكرية هي مواد أو أدوات أو إمكانات لكي نعمل عليها أو نفكر بها أو نستثمرها. وأما الهوية، فإن أفضل طريقة للدفاع عنها، ليس الجهر بالانتماء أو المباهاة بالنَّسب، بل ممارستها من خلال ما نحققه من إنجازات أو إبداعات في مجال من مجالات الحياة. ومن يبدع، في مجاله، يصنع لنفسه هوية فاعلة متجددة، قادرة على مجابهة الأسئلة والتحديات، بالمبادرات الملائمة والمعالجات المجدية.

* إدارة الأفكار أم صراع التأويلات؟

من هنا لم أعد أُولي أهميةً للمفاضلة بين العقائد والمذاهب، أو بين النظريات والمدارس. فلطالما تنقّلنا بين المذاهب والمناهج، ولطالمنا بدّلنا الشعارات والطروحات، ولكن من دون جدوى. فعلينا أن نهتم بطريقة تعاملنا مع أفكارنا وكيفية إدارتنا لقضايانا. بكلام أصرح: لم تعد تعنيني كثيراً المفاضلة بين القومي والإسلامي والماركسي، لكي أعرف أي المذاهب أصح أو أي المشاريع يحقق الأهداف المرجوّة في التحرير والديمقراطية والتنمية والوحدة. ما يهمني بالدرجة الأولى، هو أن أعرف كيف يمارس أصحاب المشاريع والدعوات علاقتهم بذواتهم؟ وكيف يتعاملون مع الحقيقة والمشروعية والسلطة والوحدة؟

وما يبدو لي في هذا الخصوص، وعلى ما تشهد التجارب عندنا بشكل أخص، أن المفردات المتعاكسة والمقولات المتعارضة، لدى المتصارعين من أهل المذاهب والعقائد، قد جرى التفكير فيها بالعقلية الدوغمائية ذاتها، وتم التعامل معها بالمنطق ذاته، منطق الحصر والنفي والاستبعاد. ولهذا آن لنا، كمفكرين، أن نتجاوز صراع التأويلات والمفاضلة بين الاطروحات، إلى البحث في العلاقات التي نقيمها مع مقولاتنا وشعاراتنا. فنحن أقمنا مع الحرية علاقة إرهابية، وتعاملنا مع العلمانية بعقلية لاهوتية، ومارسنا العقلانية بصورة خرافية، وسعينا إلى الوحدة بعقلية أحادية فئوية حزبية، ودعونا إلى الماركسية والاشتراكية على نحو أمبريالي أو كلاني توتاليتاري. أما الإسلام فندعو إليه ونمارسه على نحو استكباري غير توحيدي... وإلّا كيف نفسر ما جرى ويجري بين ظهرانينا، أي كل هذا التفتيت والتبديد والتدمير الذي تجرّنا إليه طرائقنا في إدارة أفكارنا وقضايانا وحقوقنا.

ومع ذلك، فأنا إذ أمارس نقد المشاريع المطروحة أو العاملة على الساحة، لا أسعى إلى الغاء أصحابها، كما يمارسون هم إلغاء بعضهم لبعض. ولهذا لا أدعو أحداً للتخلي عن معتقده أو التحلّل من التزامه. وإنما أدعوه إلى الاشتغال على ذاته وممارسة هويته بطريقة منتجة، بنّاءة، خلّاقة. بكلام اصرح أيضاً: لا أدعو الماركسي إلى التخلي عن قناعاته، وإنّما أطالبه بقراءة نصوص ماركس قراءة جديدة تجدد المعرفة بها وبالنص والمعرفة. ولا أدعو القومي إلى هجر معتقده، وإنما أطالبه بابتكار صيغة حضارية لتنظيم العلاقات بين العرب، شعوباً ومجموعات، أو دولاً وحكومات. ولا أدعو الإسلامي إلى ترك إسلامه، وإنّما أطالبه بقراءة التراث قراءة خصبة لتطوير فروع المعرفة القديمة، أو لاستحداث فروع معرفية جديدة. كذلك لا أدعو الليبرالي والديمقراطي والعلماني إلى التخلي عن شعاراته، وإنّما أطالبه بأن يتجاوز مواقف التكرار والتقليد، لكي ينسج مع مقولاته ومفاهيمه علاقات جديدة، تغني التجارب السابقة وتطور الصيغ القائمة.

من هنا فأنا إذ أسعى إلى فك الارتباط بين الأعمال الفكرية وهوية أصحابها، لا أقول بأن الأفكار هي معانٍ كلية أو مقولات عامة يمكن نقلها واستنساخها على غرار المعادلات الرياضية. فذلك أبعد ما يكون عن تفكيري فيما هو الفكر. ذلك أنني، وكما قلتُ في موضع آخر(٩)، أعتبر أن افكارنا هي علائقنا بذواتنا وأجسادنا أو بأهوائنا وهواماتنا، تماماً كما هي علائقنا بالغير والعالم، بالأشياء والكائنات. بهذا المعنى يمكن القول بأن العمل الفلسفي هو، كالعمل الشعري، تجربة فريدة لا تتكرر، تختزن ما لا يتناهى من المعاني

(٩) راجع مقدمة كتابي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤.

الفلسفي هو، كالعمل الشعري، تجربة فريدة لا تتكرر، تختزن ما لا يتناهى من المعاني والصور والتصورات وأشباه المفاهيم التي تحتشد وراء المفاهيم الأصلية والمقولات المركزية. وأهميته إنما تكن في ذلك أي في فرادته. بتعبير آخر إن العمل الفلسفي يستمد كونيته أو عالميته من خصوصيته الفريدة وأحديته التي لا معادل لها، وتلك هي المفارقة.

* الرهان الحقيقي

أعود بعد هذا الاستطراد لأقول بأن النقد الذي أوجهه للدعوات والمشاريع المختلفة، لا يعني السعي إلى نفي الأعمال الفكرية أو إلى إدانة أصحابها. فإدانة الأفكار عمل لا معنى له، بل عمل لا يخلو من منزع إرهابي. ولهذا فإن القصد من نقد الأفكار وتحليل المفاهيم أو تفكيك المقولات، هو المساهمة في شحذ طاقات جديدة، للقول والتفكير أو للفعل والتأثير، بها لكي ننجح فيصنع وجود مغاير أو نشارك في رسم مستقبل البشرية، وحتى لا نخرج من التاريخ على ما يخشى أو يتنبأ بعض المثقفين العرب[١٠].

هذا هو الرهان الحقيقي: أن نعيد التفكير على نحو يؤدي إلى تغيير علاقتنا بالوجود والحقيقة. أن نستيقظ من سباتنا العقائدي ونخرج من قوقعتنا الفكرية، أن نرحزح الاشكالات ونفكك المقولات، للدخول إلى تلك المناطق المهمّشة أو المعتمة أو المستعصية على التفكير، أو لافتتاح مناطق جديدة تغيّر شروط المعرفة وتضاعف إمكانات الفهم. باختصار: الرهان هو اجتراح إمكانات جديدة نخرج معها مخرجاً أكثر غنىً وأكثر معرفة وأكثر قوة وحضوراً، سواء في علاقتنا بذواتنا أو بالغير والعالم.

ولن يكون ذلك إلّا إذا تجاوزنا تلك التصنيفات التي يلجأ أصحابها إلى تجنيس الفلسفات والأفكار والعلوم، بحسب الديانات أو القوميات أو القارات. فإنها لعودة إلى الوراء أن نتحدث عن علوم الأنا وعلوم الغير، في وقت تستعد فيه الأوساط الفكرية العالمية، منذ الآن لكي تحتفل بعد أربع سنوات بمرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، على ما قرأنا مؤخراً.

ومن المعلوم أن فيلسوف قرطبة وفقيها، قد جسّد ذروة الانفتاح على فلسفة الإغريق وعلومهم، وتعامل مع العلم على أساس أن لا ملّة له ولا هوية. من هنا أهميته وعالميته، شأنه في ذلك شأن كل مفكر يمتاز بالاصالة والابتكار. حتى على الصعيد الديني، ثمة تعسف تنطوي عليه التقسيمات النهائية والحاسمة، لأن الكتب الدينية هي في النهاية نصوص تخترق الهويات الثقافية والانتماءات العقائدية، لتخاطب أيا كان، بالرغم من محاولات أهل العقائد والمذاهب ادعاء حمايتها والنطق باسمها. فليس المدافع عن النص

محاولات أهل العقائد والمذاهب ادعاء حمايتها والنطق باسمها. فليس المدافع عن النص القرآني والمتمترس وراءه لشن الحب على الآخر، أحق به ممن يقرأه بعين مفتوحة وبصيرة متفتحة، ولو كان غير مسلم أو غير عربي.

أختم بالقول مرة أخرى: لنبدع في مجال من مجالات الثقافة والفكر. بذلك نجدد فكرنا والفكر عامة، نؤكد حضورنا ونمارس هويتنا على نحو عالمي. وإلّا سوف نستمر في التلهي بتلك الإشكاليات الزائفة، التي نهدر فيها الجُهد بحثاً عما إذا كانت فلسفة ابن رشد مشّائية أو عربية أو إسلامية[11]. فما أنتجه ابن رشد هو فلسفة تركت أثرها في الشرق وولدت أصداءها في الغرب. فلنجدّد نحن الفلسفة، بدلاً من البحث عن هويتها الضائعة.

---

(١١) إشارة إلى النقاش الذي جرى في مصر، مؤخراً، بين أهل الفلسفة حول هوية فلسفة ابن رشد.

الممنوع والممتنع

نقد الذات المُفكِّرة

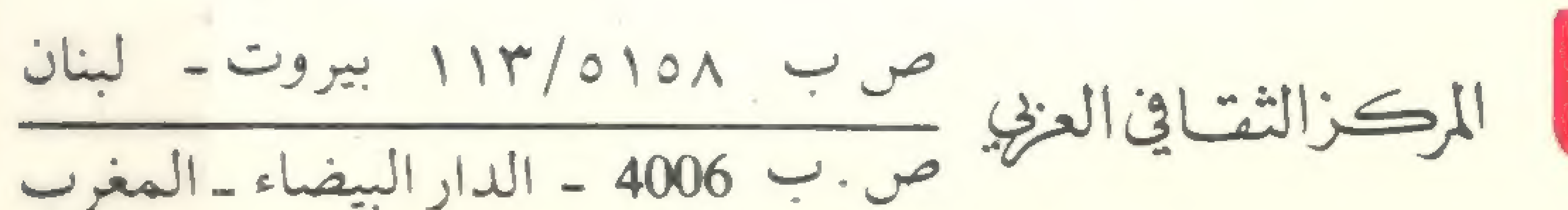
يُقرأ النص هنا بحسب استراتيجية مثلّثة يتداخل فيها التفسير، والتأويل، والتفكيك. والتفسير هو توقّف عند منطوق الخطاب للوقوف على مُراد المؤلِّف ومقصود النص. وهو يشكل استراتيجية أهل المحافظة ودعاة التطابق مع الأصول في صراعهم حول ملكية الحقيقة. أما التأويل فهو استنطاق الخطاب عما لا ينطق به أو صَرْف اللفظ إلى معنى يَحْتمله. إنه خروج بالدلالة وانتهاك للنص. ولهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة ودعاة التجديد وإعادة التأسيس. وأما التفكيك فإنه يقطع مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته، لكي ينصرف إلى ما يسكت عنه النص ولا يقوله. إنهم يهتم بالكشف عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى، أو إجراءاته في إنتاج الحقيقة، أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وسلطته. ولهذا فهو يشكل استراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص وأمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة.

والتفكيك بقدر ما يتيح تعدّي المنطوق والمطروح، في كل مَقُول، إلى المستبعد والمسكوت عنه، يتيح في الوقت نفسه تجاوز صراع التأويلات إلى الاهتمام بكيفية استخدام المقولات وإدارة الكلمات. وهذه المنطقة التي ظلّت بمنأىً عن التفكير، يؤدي اختراقها إلى وضع العلاقات التي أقامها المحدثون مع مقولاتهم وشعاراتهم، موضع النقد والتحليل، وعلى نحو يكشف عن التعامل اللامعقول مع العقلانية، أو اللاهوتي مع الليبرالية، أو التقليدي مع الحداثة، أو البربري مع الإنسانية...

وهكذا نحن إزاء نمط من التفكير يزحزح الإشكالية من مطرحها، بجعل علاقة المرء بفكره هي موضع النقد، أي بتفكيك العوائق الذاتية للفكر، كما تتمثّل في عادات الذهن وأبنية العقل وأجهزة الفهم أو قوالب المعرفة. فالنقد يُمارس على جبهتين: اختراق الممنوع، أي ما يُمنع من قبل السلطات المفروضة من الخارج، لفضح علاقات القوة وآليات [illegible] واقتحام الممتنع، أي ما يستعصي على الفهم داخل الفكر نفسه، للكشف عن [illegible] المقولات على الموجودات من التسلّط والاستبعاد أو الاختزال. بذلك يُتاح [illegible] لفهم ما يحدث، إمّا بهتْك حجاب أو فتْح مغلق أو فلْق ممكن من الممكنات.






المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب